Univ of
Toronto
Library

BINDING LIST OCT 1 1921

Orient. Philol.

DER ISLAM

ZEITSCHRIFT FÜR GESCHICHTE UND KULTUR DES ISLAMISCHEN ORIENTS

HERAUSGEGEBEN VON

C. H. BECKER IN BERLIN

UND

H. RITTER IN HAMBURG

MIT UNTERSTÜTZUNG DER HAMBURGISCHEN WISSENSCHAFTLICHEN STIFTUNG

ZEHNTER BAND

MIT 1 KARTE UND 1 LICHTDRUCK-BEILAGE

BERLIN W. 10 UND LEIPZIG 1920

VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER

WALTER DE GRUYTER & Co.

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG — J. GUTTENTAG, VERLAGS-BUCHHANDLUNG — GEORG REIMER — KARL J. TRÜBNER — VEIT & COMP.

HAMBURG: C. BOYSEN

16/304
16/11/21

DS
36
I7
P.d.10-11

Inhalt des zehnten Bandes.

I. Aufsätze und Berichte:

Seite

Brass, A., Eine neue Quelle zur Geschichte des Fulreiches Sokoto 1
Clemen, C., Der ursprüngliche Sinn des *ḥaǧǧ* 161
Hess, J. J., Die Farbbezeichnungen bei innerarabischen Beduinenstämmen 74
Littmann, E., Arabische Straßenausrufe 178
Ritter, H., Mesopotamische Studien. II. Vierzig arabische Volkslieder 120
Ruska, J., Arabische Texte über das Fingerrechnen 87

II. Kleine Mitteilungen und Anzeigen:

Babinger, F., Die älteste türkische Urkunde des deutsch-osmanischen Staatsverkehrs. (Mit einer Lichtdruck-Beilage.) 134
Becker, C. H., Martin Hartmann 228
— — Joseph von Karabacek 233
Jensen, H., Ungarische Urkunden aus der Türkenzeit 146
Kahle, P., Friedrich Schwally 238
Mordtmann, J. H., Babinger, F., Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert 157
Ritter, H., Zu S. 156 243
— — Zum arabischen Fingerrechnen 154
— — Zur Futuwwa 244
Schwarz, P., Die Steuerleistung Persiens unter der Herrschaft der Araber 150
Seybold, C. F., Notiz über den türkischen Kalender der Heilbronner Gymnasialbibliothek 157
Zsinka, F., Zu »Großwardein eine selbständige türkische Provinz« 243

III. Autorenverzeichnis.

250

Eine neue Quelle zur Geschichte des Fulreiches Sokoto.

Von

A. Brass.

Mit einer Karte.

Einleitung.

Zu Beginn des XIX. Jahrhunderts entstand im Norden der sich um den mittleren und unteren Niger gruppierenden Staaten der Hausa, im Königreiche Gōbir, eine von einem Fulscheich ʿUṯmān Da-n-Fodio[1]) ausgehende, zunächst rein lokale Bewegung vorzugsweise religiösen Charakters, die dann aber unter den im ganzen Westsudan zerstreuten Ful mit großer Schnelligkeit sich ausbreitend, in kurzer Zeit zu einem Rassenkampfe dieser gegen ihre bisherigen Herren anschwoll und allenthalben eine vollständige Umwandlung der bestehenden Verhältnisse zur Folge hatte. Das bedeutendste der auf den Trümmern der alten Staaten entstandenen Fulreiche ist das sich um den Ausgangspunkt der ganzen Bewegung kristallisierende Reich Sokoto, das nach und nach die sämtlichen Hausastaaten in sich aufsog. Diese, durch jahrhundertelange Fehden untereinander auf das äußerste geschwächt, vermochten dem Ansturme des kräftigen Hirtenvolkes nicht zu widerstehen, und nur da, wo bereits starke, auf nationaler Basis geeinigte Reiche bestanden, ist die gewaltige Welle der Fulflut zum Stillstand gekommen. Die politische Einigung der Hausastaaten unter der Herrschaft Sokotos hat zugleich auch deren religiöse Einigung zur Folge gehabt. Denn obwohl der Islam schon um die Mitte des 15. Jahr-

[1]) Wegen der Schwierigkeiten, die einer konsequenten Durchführung der phonetischen Transkription entgegenstehen, habe ich mich auf Rat von Prof. Ritter dazu entschlossen, bei allen arabischen Namen einfach das arabische Schriftbild wiederzugeben. Bei den den einheimischen Sprachen entstammenden Worten habe ich die Form gewählt, die wir nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis als die gebräuchlichste annehmen können. ʿUṯmān wird im Sudan meist Usmān gesprochen.

hunderts seinen Gang in die Hausastaaten gefunden [1]), und diese sich allmählich fast sämtlich zu ihm bekehrt hatten, waren doch im Laufe der Jahrhunderte eine große Anzahl derselben zum Heidentume zurückgekehrt oder beobachteten wenigstens die Vorschriften des Islams nur sehr lax. Die Eroberung der Hausareiche durch die Ful, die den Hausa gegenüber als die Vorkämpfer des Islams auftraten, bedeutete auch eine erneute zwangsweise Bekehrung dieser zum Islam. Die ernsten religiösen Tendenzen des Urhebers der Bewegung haben sich in überraschender Weise mit den Befreiungsbestrebungen und Herrschaftsgelüsten der in allen Hausastaaten zerstreuten Ful, die den Fürsten dieser Staaten zu Tribut verpflichtet waren, verbunden, und diese haben dann das religiöse Motiv als einen bequemen Deckmantel für ihre politischen Zwecke benutzt, um dadurch ihren vielfachen Raub- und Plünderungszügen den Anschein der moralischen Berechtigung zu geben.

Die Quellen zur Geschichte der Ful und Hausa teilen sich in zwei Hauptgruppen, in literarische und in mündliche Volksüberlieferung. Bei beiden Gruppen ist ferner prinzipiell zu unterscheiden, ob die Berichte auf Ful oder aber auf ihre Gegner, also z. B. auf Hausa oder Kanuri, zurückgehen.

Die erste Gruppe der literarischen Quellen, die zur Erforschung der Geschichte der Ful und Hausa dienen, bilden die arabischen. Unter ihnen sind zunächst die von O. Houdas unter Mitarbeit von E. Benoist und M. Delafosse in den *Publications de l'école des Langues Orientales Vivantes* herausgegebenen *Documents arabes relatifs a l'histoire du Soudan* zu nennen. Von den drei bisher erschienenen Werken bietet das erste, der *Tarikh es-Soudan* des Abderrahman ben Abdallah ben 'Imran ben 'Amir es Sa'di [2]), eine um 1656 geschriebene Chronik des Reiches Songhai mit gelegentlicher Behandlung des Reiches Malli und der Nachbarreiche bis 1655, nur sehr wenige spärliche Notizen über die Hausastaaten, von denen nur Kebbi etwas genauer behandelt wird. Ebenso finden sich auch in der zweiten Publikation Houdas', dem *Tedzkiret en-nisiān fi akhbār molouk es-Soudān* [3]), verfaßt im Jahre 1751, einer Biographie aller Paschas

[1]) Vgl. Mischlich, *Beiträge zur Geschichte der Hausastaaten*, MSOS VI, 3. pg. 137.

[2]) *Publ. d. l'école d. Lang. Orient. Viv.*, Série IV, vol. XII & XIII. Paris 1898 & 1900.

[3]) *Publ. d. l'école d. Lang. Orient. Viv.*, Série IV, Vol. XIX & XX, Paris 1899 & 1901. Statt *nisjān* besser *nasjān* zu lesen, vgl. die Besprechung MSOS. III, 3, pg. 211.

von Timbuktu von 1590—1750, nur sehr vereinzelte Hinweise, die sich auf die Hausa- und Fulgeschichte beziehen. Diesem Werk ist aber ein kurzes, 30 Seiten umfassendes Fragment angehängt, das die Geschichte des Fulreiches Sokoto von 1817—1849 behandelt, *Ta'rīḫ Sokoto*, geschrieben von Ḥāǧǧ Sa'īd. Es registriert in trockener Darstellung die Ereignisse unter den Herrschern Muḥammad Bello, 'Atīq und 'Alī[1]). Dem dritten Werke der von Houdas herausgegebenen *Documents*, dem *Tarikh el-fettach fi akhbâr el-bouldân oual-djuyoûch oua-akâbir en-nâs* par Mahmoûd Kâti ben El-Hâdj El-Motaouakkel Kâti et l'un de ses petits fils[2]) sind ebenfalls nur sehr wenige historische Bemerkungen über die Ful und Hausa zu entnehmen.

Nicht viel günstiger steht es mit einer weiteren arabischen Quelle zur Geschichte Afrikas, mit Leo Africanus. Zwar widmet er im VII. Buche seiner *Descrittione* mehrere Kapitel den Hausastaaten[3]), indessen läßt sich aus denselben nicht viel Wichtiges schöpfen.

Alle diese genannten Werke behandeln indessen, wie aus Obigem ersichtlich, mit Ausnahme des *Ta'rīḫ Sokoto*, die Geschichte der Hausa und Ful nur bis zum Jahre 1750, dem Endpunkte der *Teḏkiret en-nesjān*. Da der *Ta'rīḫ Sokoto* erst im Jahre 1817 einsetzt, so klafft also in der schriftlichen Überlieferung eine Lücke von 67 Jahren, was um so bedauerlicher ist, als eben in diese Zeit das wichtigste Ereignis der gesamten neueren Geschichte des Westsudans, die Ful-Erhebung, fällt.

Für diese Zeit waren wir bisher fast gänzlich auf die mündliche Überlieferung angewiesen, die uns die Berichte der europäischen Reisenden übermitteln. Notwendigerweise mußten diese indessen eine Menge Ungenauigkeiten und legendarisches Material enthalten, da sie auf Erkundigungen fußten, die mehrere Jahrzehnte nach den betreffenden Ereignissen eingezogen worden sind.

Ein Mittelglied zwischen den literarischen Quellen und den aus dem Munde der Leute stammenden Angaben bilden die im Jahre 1903 von A. Mischlich herausgegebenen Hausachroniken[4]) (im folgenden mit HChr. I und II bezeichnet) die mit einer ausführlichen Einleitung von J. Lippert versehen sind, die auch das Material bis 1903 in vorzüglicher Weise verarbeitet. Den Hausa-

[1]) Die Hausa-Form lautet Atīqu und Alīu.

[2]) *Publ. d. l'école d. Lang. Orient. Viv.*, Série V, Vol. IX & X. Paris 1913.

[3]) Ausgabe von 1613, pg. 79 ff.

[4]) MSOS VI, 3, 1903.

chroniken beigegeben ist eine kurze, nach hausanischen Schriftstücken mitgeteilte Chronik Bautschi's, Nupe's und Joruba's. Die erste dieser Chroniken behandelt allerdings nur die geschichtliche Entwicklung des Islams in den Hausastaaten, obgleich sie auch viele wichtige historische Notizen enthält. HChr. II umfaßt die Geschichte der Gründung des Reiches Sokoto sowie eine Tabelle der Regierungsdauer der späteren Sultane. Die Ereignisse sind besonders in dieser letzteren Chronik ganz vom Hausa-Standpunkt aus dargestellt. Wie sehr derselbe vom Ful-Standpunkt abweicht, wird sich im Folgenden deutlich zeigen. Beide Hausachroniken sind ganz modernen Datums, sie sind erst in August 1901 geschrieben. Ebenso neuesten Datums sind die Hausatexte, die A. Mischlich unter dem Titel: »*Über Sitten und Gebräuche in Hausa*« herausgegeben hat[1]), die indessen noch nicht abgeschlossen sind. Diese Texte beziehen sich zwar nicht direkt auf die politische Geschichte der Hausastaaten oder Sokotos, sind aber für die Beurteilung der Zustände in den Hausastaaten zur Zeit der Entstehung des Reiches Sokoto von größter Bedeutung und enthalten außerdem eine Fülle von wichtigem historisch-geographischen Material, wenngleich auch stellenweise sehr schwer zu unterscheiden ist, ob sich die betreffenden Angaben auf die Verhältnisse v o r oder n a c h Gründung des Reiches Sokoto beziehen.

Diesen allgemeinen Werken wären dann noch zwei Schriften anzuschließen, die sich ausschließlich mit der Lokalgeschichte von Kano beschäftigen. Es sind dies:

1) Eine von O. Houdas unter dem Titel: *Protestations des habitants de Kano contre les attaques du Sultan Mohammed-Bello roi du Sokoto* in der Festschrift für F. Codera, Zaragossa 1904 herausgegebene Schrift Muḥammad al-Amīn b. Muḥammad al-Kānemī's, die gegen die unter dem Vorwande, die Eingeborenen beobachteten die Vorschriften des Islams nicht in der gehörigen Weise, sich fortwährend wiederholenden Raubzüge der Ful protestiert.

2) Die von H. R. Palmer im *Journ. Anthr. Inst.* XXXVIII., 58 ff., in der Übersetzung herausgegebene »*Kano Chronicle*« (KChr.), die zwar neueren Datums ist, sich aber offenbar auf alte Quellen stützt. Sie behandelt die Geschichte von 48 Kanosultanen von Anbeginn bis 1892 und bietet auch für die Geschichte der angrenzenden Länder eine große Menge wertvoller Notizen. Der Titel des Werkes lautet: تاريخ ارباب هذا البلد المسمى كنو

3) Zu diesen beiden Schriften kommt noch eine Spezialquelle

[1]) MSOS X, 3, 1907 und XI, 3, 1908.

über Zaria, die von ROBINSON in den *Specimens of Hausaliterature* (Cambridge 1896), S. 102 ff. herausgegebene »*History of Zaria*« (ZChr.), die die Geschichte dieses Landes von seiner Eroberung durch die Ful bis etwa 1890 umfaßt. Es ist ein in Hausa geschriebener Auszug aus einer längeren Geschichte Zarias, der in kurzen Sätzen die hauptsächlichen Ereignisse registriert.

Es fehlte also bisher eine zeitgenössische detaillierte Darstellung der Gründung und ersten Entwicklung des Reiches Sokoto sowie deren Vorgeschichte von autoritativer Seite vollständig. Eine solche liegt nunmehr in einer Schrift des Bruders ʿAbdallāh[1]) des Reichsgründers ʿUṯmān vor, mit dem Titel: *Tazjīn al-waraqāt biǧamʿ baʿḍ mā lī min al-abjāt*[2]), *Die Schmückung der Blätter durch die Sammlung einiger meiner Verse.* Von ihr soll in dieser Arbeit ausführlich gehandelt werden.

Von den literarischen Arbeiten der ʿUṯmāniden von Sokoto besitzen wir leider nur recht wenige. Der Gründer der Dynastie, ʿUṯmān Da-n-Fodio, ist ein literarisch sehr tätiger Mann gewesen. Von seinen größeren arabischen Schriften ist indessen nur eine einzige bekannt, der *Nūr al-albāb*[3]), eine religiöse Streit- und Ermahnungsschrift, die sich gegen die religiösen und sozialen Mißbräuche unter den Ful und Hausa wendet. Sie gewährt uns einen tiefen Einblick in die Gedankenwelt des großen Reformators und ist für seine Beurteilung von großer Wichtigkeit. Weiterhin sind von ʿUṯmān bekannt:

1. Der Anfang einer arabischen Qaṣīde »über das Lob des Propheten«, den uns der *Tazjīn al-waraqāt* (s. u.) übermittelt: (M 2 r. 7, F 2 r. 3):

هل لى مسير نحو طيبة مسرعا — لازور قبر الهاشمى محمد

»Darf ich wohl reisen nach der Stadt des Propheten eilenden Fußes, zu besuchen das Grab des Häschimiten Muḥammad?« Sie wurde von seinem Bruder ʿAbdallāh in Taḫmīse gesetzt. S. u. S. 13, B, I, 1.

2. Ein Ful-Gedicht, beginnend: *Allāho lámido dum essalāto burdo fukka* (Gott, der Herr, er übertrifft alles an Vorzüglichkeit), das uns bei BARTH, *R.* & *E.* IV, S. 544 ff. erhalten ist.

3. Ein Hausa-Lied, beginnend: *Mu godi jalla sarki maiiyawa taʿala jalla maiiyawa da kowa* (We thank the glorious King, the

[1]) Die im Sudan meist angewandte Aussprache dieses Namens lautet Abdullāhi bzw. Audullāhi.

[2]) Künftig mit TW bezeichnet.

[3]) *Nour-El-Eulbab. (Lumière des cœurs) de* Cheikh Otmane dan Foudiou empereur du Sokoto (Soudan). *Traduit* par Ismael Hamet, Alger 1898.

migthy One, exalted, glorious and all powerful), das sich bei Robinson, *Specimens of Hausa Literature* unter No. F findet und 256 Langzeilen zählt.

4. Ein Hausa-Lied, beginnend: *Mu godi ubangiji sarki sarota da ya aiko muhamadu dan amina* (We thank the Lord, the ruler of the kingdom, who has sent Mohammed, son of Amina), das in dem unter 3 erwähnten Buche Robinson's unter No. E wiedergegeben wird. Es zählt 52 Langzeilen.

5. Der Anfang einer Hausa-Qaṣīde: *En maï-magbatchi kao touwo wa djawa labana*, der sich im *Tedzkiret en-nisiān (Ta'rīḫ Sokoto)* pg. 200, Z. 15 v. u., Traduction S. 325, findet.

6. Einige Zeilen eines Hausa-Gedichtes, die sich in einem Briefe G. A. Krause's an R. Prietze finden[1]).

Von den übrigen Werken 'Uṯmāns kennen wir nunmehr aus der unten behandelten Schrift auch seine Qaṣīde *Al-Qādirīja*, freilich nur in der arabischen Übersetzung. Ob das Original derselben in Hausa oder Ful geschrieben, ist unbekannt.

Sonst ist uns von 'Uṯmāns literarischen Arbeiten nichts erhalten.

Von dem zweiten 'Uṯmāniden, von Muḥammad Bello, besitzen wir nur 2 Schriften. Es sind dies[2]) 1) *Miftāḥ as-sadād fī aqsām ahl hādihi l-bilād.* 2) *Uṣūl al-sijāsa wa-kaifījat al-muḫliṣ min umūr ar-rijāsa.* Beide Werke befinden sich im Seminar für Geschichte und Kultur des Orients in Hamburg, harren indessen noch der Bearbeitung. Auch sonst ist Muḥammad Bello literarisch sehr tätig gewesen. Das bezeugt der *Ta'rīḫ Sokoto*, der über ihn folgendes sagt:[3]) وكان كثير الاشتغال بالتاليف وكلّما الّف تاليفًا اخرجه الى الناس ويقرئهم ثمّ يشتغل بتاليف اخر وسبب كثرة تواليفه سؤلات واختلافات وان سئل عن مسئلة الّف فيها تاليفًا وان بلغه ان فلانًا وفلانًا اختلفا في مسئلة الف فيها تاليفًا

»Er beschäftigte sich viel mit dem Abfassen von Schriften. Jedesmal, wenn er eine Schrift verfaßt hatte, gab er sie den Leuten heraus und ließ sie sie lesen. Dann beschäftigte er sich wieder mit der Abfassung einer andern. Den Grund zu seinen vielen Schriften gaben Fragen und Streitigkeiten. Wenn er über eine Frage befragt wurde, so verfaßte er darüber eine Schrift, und wenn es ihm zu Ohren

[1]) R. Prietze, *Hausasänger*, Göttingen 1916, S. 9.

[2]) Becker, *Islam* III, S. 261 und 300.

[3]) *Ta'rīḫ Sokoto*, pg. 19v, 3.

kam, daß der und jener sich über eine Frage strittig waren, so schrieb er darüber eine Schrift.«

Nur dem Namen nach sind uns von Muḥammad Bellos Werken bekannt:

1. Eine historische Schrift, betitelt: الانفاق الميسور فى تاريخ بلاد التكرور (»*Das erleichterte Ausgeben über die Geschichte des Landes Tekrur*«)[1]. Von ihr besitzen wir nur die Übersetzung eines Auszuges, die A. V. Salame in Denham-Clapperton's *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central-Africa*, London 1826, Anhang, pg. 166, gibt.

2. Taḫmīse über die *Hamzīja* des Būṣīrī, über die Qaṣīde *Bānat Suʿād*, über die *Burda* des Būṣīrī und über die Gedichte ʿUṯmān Da-n-Fodio's[2].

Von einem Sohne Muḥammad Bellos, Zaid Da-n-Bello, nennt O. Lenz ein weiter nicht bekanntes Werk grammatikalischen Inhalts: *Nahan Fulfulde*[3].

Mit der Auffindung des *Tazjīn al-waraqāt* sind wir nunmehr in den Besitz einer Schrift eines vierten Fulfürsten aus dem Hause ʿUṯmān, und zwar der bisher einzigen historischen, gelangt.

Der *Tazjīn al-waraqāt* ist eine von dem Bruder des großen Reformators und Gründers des Reiches Sokoto, von ʿAbdallāh b. Muḥammad b. ʿUṯmān at-Tūrudī[4]) geschriebene durchlaufende Geschichte der Reichsgründung nebst deren Vorgeschichte im Anschluß an von ihm gedichteten Qaṣīden, zu denen meist auch ein Kommentar gegeben wird. Die erste dieser Qaṣīden ist am 23. Šawwāl 1198/10. September 1784 gedichtet[5]). Der Verfasser stand

[1]) Der Titel wird von Barth, *R. & E.* IV, pg. 188, folgendermaßen angegeben: *Infâk el-mi-ssūri fi fat-hā el Tekrūri.* Da indessen die Angabe des Titels bei Delafosse, *Traditions musulmanes relatifs à l'origine des Peuls*, RMM. XX, No. V, S. 259, Anm. 2, von Muḥammad Bello selbst stammt, ist diese Fassung desselben als die richtige anzunehmen.

[2]) *Taʾrīḫ Sokoto*, pg. ١٩٠, 21.

[3]) Lenz, II, S. 260, lies *Nahau Fulfulde (Ful-Grammatik).*

[4]) Tūrudī (تُورُدِىّ) ist die arabisierte Form von *Tōroʾdo* (تورُدُ), pl. *Tōroʾbe* (تُورُبِى), dessen Bedeutung nach Gaden (*Le Poular* I, pg. 52) »ceux qui font la quète ensemble, c'est le nom de la classe maraboutique du Fouta« ist. Barth beschreibt sie als »von hoher Statur und starkem Gliederbau, großen Zügen und ganz schwarzer Hautfarbe« im Gegensatze zu den Ful, die sich durch »gelb-rötliche oder kupfrige Hautfarbe, kleine Züge, kleine Extremitäten und einen schmächtigen, mittelgroßen Körperbau auszeichnen« (*R. & E.* IV., pg. 147). Die Tōroʾbe bilden die Aristokratie unter den Ful.

[5]) S. unten S. 17,14.

seinem Bruder von dessen erstem Auftreten an stets als Freund und Helfer treu zur Seite. Er begleitete ihn überall hin und genoß, wie z. B. seine Rolle bei der Audienz beim König von Gōbir beweist[1]), dessen vollstes Vertrauen. ʿAbdallāh, 12 Jahre jünger als ʿUṯmān[2]), war mit dem Gesetze und der Theologie des Islams auf das genaueste vertraut. Nach der Ful-Erhebung übernimmt er im Kampfe gegen die Hausafürsten zu wiederholten Malen sehr wichtige Kommandos, wie er es auch war, der in der ersten Befreiungsschlacht am Teiche Koto bei Qurdam den Oberbefehl führte[3]). Ja, man kann ʿAbdallāh geradezu als den Feldherrn ʿUṯmāns bezeichnen, da er bis in die letzten Jahre der Regierung ʿUṯmāns in fast sämtlichen Schlachten, die im Westen geschlagen werden, Kommandierender der Ful-Streitkräfte ist. Beim Tode ʿUṯmāns, vielleicht aber schon vorher[4]), erhält ʿAbdallāh den westlichen Teil des Reiches Sokoto als ein selbständiges Reich, das aber unter die Souveränität des Kaisers von Sokoto gestellt wird. Hier gründet ʿAbdallāh dann eine eigene Dynastie in Gando. ʿAbdallāh ist 1829 in Gando gestorben, nachdem er noch durch zahlreiche Feldzüge nach Nupe, Ilorin, Joruba und andern angrenzenden Ländern sein Reich bedeutend vergrößert hatte.

Von ʿAbdallāhs literarischen Erzeugnissen war bisher nur ein Werk dem Namen nach bekannt, das in dem von Delafosse in der RMM. XX unter Nr. V (S. 258) gegebenen Auszuge aus einem Werke Muḥammad Bellos genannt wird. Dies Werk führt dort den Titel: كتاب البركة فى السكون والحركة وهي المرسومة بايداع النسوخ من اخذت عنه من الشيوخ[5]). Es ist mit Delafosse anzunehmen, daß der Verfasser des *Kitāb al-baraka* ein väterlicher Oheim Muḥammad Bellos war. Vergleicht man nun die von Muḥammad Bello zitierten Bruchstücke aus diesem Werke mit der von ʿAbdallāh im Tw. gegebenen Ursprungslegende der Ful[6]), so

[1]) Vgl. unten S. 29, 9 ff.

[2]) Vgl. die Angabe der HChr. S. 232, 1, 237, 23 mit der Angabe des Altersunterschiedes zwischen ʿUṯmān und ʿAbdallāh, Tw. (M 2r. 21) اذ بيننا نحو اثنا عشر عاما »denn zwischen uns sind etwa 12 Jahre«.

[3]) S. u. S. 37.

[4]) Vgl. hierzu unten S. 58.

[5]) Sowohl der Titel wie die Übersetzung: »*la bénédiction dans le repos et l'action, qui est la chose prescrite pour l'explication des écrits que l'on a étudiés auprès des professeurs*« erscheinen revisionsbedürftig. Aber auch mit der »Anvertrauung der Abschriften an die Scheichs, von denen ich (Traditionen oder Lehre) übernommen habe«, ist nichts Rechtes anzufangen.

[6]) Vgl. unten S. 10 u. 14, 8. Siehe auch den Stammbaum, Anhang II.

erscheint es klar, daß beide von ein und demselben Verfasser stammen, d. h. daß das *Kitāb al-baraka* von ʿAbdallāh geschrieben ist.

Von sonstigen Werken ʿAbdallāhs nennt der TW. (M 21 r. 5, F 26 r. 12) noch die Schrift *Ḍijāʾ al-ḥukkām (Licht der Fürsten)*, über deren Inhalt aber nichts bekannt ist. Sie ist im Jahre 1807 auf der Reise für die Bewohner von Kano geschrieben.

Vom *Tazjīn al-waraqāt* liegen zwei Handschriften vor. Die eine, im folgenden mit M bezeichnet, wurde von G. A. Krause in Nordafrika erworben und ist Eigentum von Herrn Geheimrat Meier in Leipzig, die andere, mit F bezeichnet, gehört der Expedition Frobenius. Beide Handschriften waren leihweise Herrn Prof. C. H. Becker zur Bearbeitung überlassen. Ihm verdanke ich die Anregung zu dieser Arbeit. In seinem wie im eigenen Namen sage ich den Besitzern aufrichtigen Dank für die Überlassung dieses wertvollen Materials.

I. Handschrift M. 26 Blatt, 8°, 20 — 22 Zeilen, 23 × 16,5.

Zustand: Gut, stellenweise Flecken, die den Text aber nicht beeinflussen. Papier: Braungelblich, stark, rauh, europäisches Fabrikat. Die Handschrift ist im sudanisch-maġrebinischen Duktus mit brauner Tinte geschrieben. Die Eigennamen von Personen und Orten sind mit roter Tinte eingetragen. Am Rande befinden sich zahlreiche Noten, die von späterer Hand hineingeschrieben sind. Sie sind zum Teil arabisch, zum anderen Teile Ful. Vokale sind nur in den Gedichten und bei den Eigennamen ziemlich regelmäßig gesetzt, sonst fehlen sie. Sie sind indessen außerordentlich unzuverlässig und daher vielfach ganz unbrauchbar. Sonst ist die Schrift groß und deutlich. Der Schreiber nennt sich Muḥammad ohne weiteren Beinamen, als Ort der Abschrift nennt er بَاكُوَاى[1]), als Datum den 10. Moḥarram, indessen ohne Jahr. Da das Werk am 15. Oktober 1813 vollendet ist, so ist hiermit ein terminus post quem gegeben. Auf Blatt 26 v. befindet sich eine Zusammenstellung der Kombinationen des Ḍarb er-raml nebst ihren Namen mit Erklärungen von anderer Hand.

II. Handschrift F. 32 Blatt, 8°, 15—16 Zeilen, 21 × 16,5.

Zustand: Gut, sauber. Papier: Weiß-gelblich, glatt, stark, Blatt 3 und 4 liniiertes englisches Kanzleipapier mit englischer Wappenprägung. Die Handschrift ist ebenfalls im sudanisch-maġribinischen Duktus mit schwarzer Tinte, groß und deutlich, indessen viel flüchtiger als Handschrift M geschrieben. Orts- und Eigen-

[1]) Ortschaft in Dendina (Barth, *R.* & *E.* IV, 554).

namen sind rot eingetragen. Vokale fehlen durchgehends, auch in den Gedichten. Nur die Eigennamen sind ziemlich regelmäßig vokalisiert. Die Vokalisierung ist auch in dieser Handschrift sehr unzuverlässig. Am Rande befinden sich spärliche Noten von anderer Hand. Der Abschreiber heißt Blatt 32 v.: Muḥammad b. ʿUmar, Zeit und Ort der Abschrift ist nicht angegeben.

Die Handschrift stammt aus Westafrika.

Die Schrift *Tazjīn al-waraqāt* war schon Barth bekannt, der sie im April 1853 bei seinem ersten Aufenthalte in Wurno gelesen hat. Er nennt sie »Tesēn el-Aúrekāt« und sagt von ihr, sie enthalte außer viel theologischem Stoff einige wichtige historische Daten[1]). Demgegenüber ist zu bemerken, daß der theologische Stoff im Tw. nur eine nebensächliche Rolle spielt, vielleicht eine für die Erforschung des afrikanischen Islams leider nur allzu nebensächliche, daß dagegen der historische Bericht des Werkes unbedingt die wichtigste Stelle einnimmt.

Später hat der Dolmetscher Mizon's den Tw. gelesen[2]). Auf seine Angabe aufbauend macht Ismael Hamet im *Nūr al-albāb* folgende Bemerkungen über den Tw.[3]): »Abdullahi Ibn-Foudiou, frère de l'auteur du *Nour-el-Eulbab*, a composé plusieurs ouvrages dont l'un, intitulé *Tezïen el-Ouerkat* (L'Embellissement des Feuillets), serait l'histoire des Foulane ou Foulbé depuis l'invasion d'Okba ben Nafy, dans le Fouta-Toro (Sénégambie), jusqu'à l'époque contemporaine de l'écrivain, soit environ vers l'année 1807. — —« Ferner[4]): » — — Nous regrettons de n'avoir pu lire et traduire le »*Tezïen-el-Ouerkat*« puisque, suivant l'avis du Docteur Lenz, il serait possible, au moyen d'un tel document, de résoudre le problème des origines des Foulane avec certitude. —« Leider sind die Erwartungen von Dr. Lenz und Ismael Hamet in bezug auf die Angaben des Tw. über den Ursprung der Ful gänzlich enttäuscht worden. Der Tw. enthält über diesen Gegenstand nur eine zur Erweisung der muslimisch-arabischen Abstammung der Ful erdichtete Legende, in der der Ursprung der Ful auf den Prophetengenossen ʿOqba b. ʿĀmir zurückgeführt wird. Alles Nötige über diese Legende ist von Delafosse RMM XX 242: *Traditions musulmanes relatives à l'origine des Peuls* gesagt, so daß hier nicht erneut auf sie eingegangen zu werden braucht. Vgl. auch v. Stephani,

[1]) Barth, *R.* & *E.* IV, S. 188.
[2]) *Nūr al-albāb*, pg. 45.
[3]) *N. Eulb.* S. 45.
[4]) Ibid. S. 55.

Legende über den Ursprung der Ful'be und der Bororo nach der Erzählung des Malam Ali Babali, Islam III 352.

Bei den Textproben sind alle wichtigeren Varianten angegeben. Beide Handschriften repräsentieren dieselbe Rezension. Auf Wiedergabe der Glossen und graphischen Varianten wurde verzichtet. Bei M ist der Text oft unvollständig gegenüber F.

Der literarische Aufbau des *Tazjīn al-waraqāt* ist kurz folgender:

A. Einleitung, die den Zweck des ganzen Werkes angibt:

بسم اللّه الرحمن الرحيم صلى اللّه على * سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما[1]) الحمد للّه اهل الحمد والثناء ذى[2]) العظمة والكبرياء والسناء وصلى اللّه على سيدنا محمد المحمود فى الارض والسماء وعلى آله وصحبه الكرماء ☆ اما بعد فيقول الفقير * الى اللّه[3]) عبد اللّه ابن محمد بن عثمان التُورِدِىّ نسبًا الحوسى[4]) اقليمًا وبلدًا قد خطر لى فى القلب ان اجمع بعض[5]) الابيات التى نظمتها فى مدح الشيوخ ومرثيتهم وشكر النعم التى انعم اللّه علينا بها قبل هجرتنا وفى وقائع وقعت لنا فى الجهاد بعد الهجرة مع تفسير ما يشكل[6]) على الطلاب من لغاتها وتبيين سبب[7]) نظم كل قصيدة منها وفى ذلك بيان اكثر احوالنا فى ابتداء الامر الى انتهائه لينتفع بها من ارادها بالاتعاظ[8]) بمواعظها والاعتبار بما[9]) حصل لنا فى تلك الاحوال من نعم[10]) اللّه للشكر عليها وذلك مقصود الكتاب واللّه الموفق للصواب وسميته[11]) تزيين الورقات بجمع بعض ما لى من الابيات وفيها من فنون العرب الامثال[12]) والحكم والوصايا والوقائع والمديح والتهنية والمرثية والافتخار وغير ذلك[13]) وانما قلت بعض ما لى من الابيات لاخراج ما نظمت من الكتب فى العلوم ومدح النبى صلى اللّه عليه وسلم وذلك مشهور وكذلك ما لم يحضرنى[14]) وقت التاليف منها وما لا يلتفت اليه من الابيات التى نظمتها فى حال الصبا بالعجمية والعربية لان الشعر للشاعر المطبوع[15]) عليه كلغام[16]) فى صدر المصدور لا

1) F من لانبى بعده 2) M ذ 3) Fehlt in M. 4) F الحوسوى
5) Fehlt in M. 6) M سيشكل 7) Fehlt in M. 8) M ohne Artikel.
9) M لما 10) M نعمة 11) F وسميتها 12) F والامثال 13) Fehlt in M.
14) F يحضرلى 15) M المضبوع 16) Lies besser كللغام

يستريح الا اذا عماه كما قال الشافعي رضي الله عنه

والشاعر المنطيق اسود صالح[1]) والشعر منه لعبه ومجاجه

وقد كنت قديما انظم ابياتًا كثيرةً[2]) فاتركها واجعلها[3]) نسيًا منسيًا لا[4]) اقيدها ولا اخبر بها احدًا لعلمي ان لا طائل تحتها غلبًا في الدين وعدم علمي بالعربية والعروض وقد علمت ان جميع ما نظمته مضحكة للادباء وسقطة الوعاء لكن لكل ساقط لاقط

»Im Namen Gottes, des Barmherzigen und Erbarmenden!

Gottes Segen über unsern Herrn Muḥammad, über seine Familie und Genossen, er schenke ihnen Heil! Lob sei Gott, dem das Lob gebührt und der Preis, dem Herrn der Majestät, der Herrlichkeit und der Erhabenheit!

Gottes Segen über unsern Herrn Muḥammad, den Gepriesenen im Himmel und auf Erden, und über seine Familie und seine Genossen, die Erlauchten!

Es spricht der vor Gott arme ʿAbdallāh b. Muḥammad b. ʿUṯmān aus dem Geschlecht der Tōro der Abstammung nach, Hausa dem Land und der Heimat nach: Es kam mir in den Sinn, einige der Verse zu sammeln, die ich verfaßte zum Preise der Scheichs und als lobende Nachrufe für sie, sowie zum Dank für die Wohltaten, die Gott uns durch sie erwiesen hat vor unserer Auswanderung[5]) und bei den Ereignissen, die uns zustießen im heiligen Kriege nach der Auswanderung, nebst einer Kommentierung der Worte, die den Lesern darin Schwierigkeiten bieten könnten und einer Erläuterung des Anlasses, aus dem jede der Qaṣīden entstanden ist. Darin ist enthalten eine Darstellung fast unserer ganzen (geschichtlichen) Verhältnisse von Anfang bis zu Ende, damit daraus Nutzen ziehe, wer sich ermahnen lassen will durch die darinliegenden Ermahnungen und sich zur Lehre nimmt die Gnadenbeweise Gottes, die uns zuteil geworden, um für sie zu danken. Das ist der Zweck des Buches, Gott aber ist es, der zum Rechten führt. Und ich habe es genannt: »*Die Schmückung der Blätter durch die Sammlung einiger meiner Verse.*« Darin sind enthalten von den arabischen Redekünsten Sprichwörter, Weisheitssprüche, letzte Ermahnungen, (kriegerische)

---

[1]) F صالح [2]) M كثير [3]) F فاتركتها واجعلتها [4]) F ولا

[5]) D. h. vor der Auswanderung aus Gōbir, die den Beginn der Ful-Erhebung bezeichnet. Das Wort هجرة ist in beabsichtigter Anlehnung an die Hiǧra des Propheten Muḥammad gewählt. So wie dieser aus Mekka auswanderte, so wanderte der Ful-Prophet ʿUṯmān aus Degel aus.

Ereignisse, Lobreden, Glückwünsche, lobende Nachrufe, Ruhmesreden und anderes mehr. Ich habe gesagt: »*einiger meiner Verse*«, um dadurch auszuschließen einerseits die von mir über die religiösen Wissenschaften und das Lob des Propheten verfaßten Bücher, und die sind ja bekannt, andrerseits diejenigen Verse, die zur Zeit der Abfassung des Buches mir nicht gegenwärtig waren, sowie solche, die, im Knabenalter in Arabisch und Nichtarabisch[1]) gedichtet, kein Interesse beanspruchen können. Denn die Dichtung ist für den echten Dichter wie der Schleim in der Brust des brustkranken (Kameles): es hat keine Ruhe, bis es ihn von sich gibt[2]), wie Šāfiʿī — Gott hab' ihn selig! — sagt: »Der beredte Dichter ist (wie) eine schwarze Schlange, und das Gedicht ist bei ihm der Speichel und Geifer.« Früher pflegte ich viele Verse zu dichten, dann aber liegen und in Vergessenheit geraten zu lassen, ohne sie aufzuschreiben und ohne jemand etwas davon zu sagen, weil ich wußte, daß meist kein Nutzen für den Glauben dahinter ist und wegen meiner Unkenntnis des Arabischen und der Verslehre. Ich wußte, daß alles, was ich gedichtet, für die Literaten doch nur lächerliches Zeug und Abfall war. Aber für alles, was abfällt, findet sich ein Aufleser.«

B. Die Ereignisse der Jahre 1784—1813 nebst den von ʿAbdallāh auf einzelne derselben gedichteten, von ihm bis dahin nicht veröffentlichten Qaṣīden (M 2 r. 4 — 26 r. 2, F 1 v. u. — 32 r. 13).

I. Die Wanderpredigerschaft ʿUṯmāns bis zur »Hiğra«.

1. Taḫmīs auf ein Gedicht des Scheichs ʿUṯmān nebst historischer Erklärung. Es gibt den Beginn der Propagandatätigkeit ʿUṯmāns an (M 2 r. 4 — 2 v. 2, F 1 v. ult. — 2 v. 6).

2. Geschichte der ersten Predigerreisen ʿUṯmāns nach Kebbi, Gōbir, Zanfara und Daura, nebst einer bei Gelegenheit einer Zusammenkunft mit dem Mālam Muṣṭafā Ġanī als Antwort auf dessen Verse (5 Verse) gedichteten Qaṣīde mit philologischem und religiösem Kommentar. Die Qaṣīde zählt 10 Verse (M 2 v. 2 — 4 r. 1 F 2 v. 6 — 5 r. 1).

3. Bericht über eine Audienz beim Sultan von Gōbir nebst einer darauf bezüglichen Qaṣīde von 19 Versen mit philologischem Kommentar (M 4 r. 2 — 4 v. paenult., F 5 r. 1 — 6 r. ult.).

4. Reise ʿUṯmāns zu einheimischen Gelehrten nebst: a) Lobgedicht auf mehrere derselben (64 Verse); b) spezielles Lobgedicht auf

[1]) D. h. in Ful oder Hausa.

[2]) Über ein ähnliches Bild siehe die Lexika unter مصدور.

Muḥammad b. Rāğ, einen hervorragenden einheimischen Traditionarier (10 Verse); c) Qaṣīde über die Kette der Gewährsmänner von Muḥammad b. Rāğ bis auf Buḫārī (10 Verse) (M 4 v. paenult. — 7 v. 14, F 6 r. ult. — 10 r. 12).

5. Rückkehr ʿUṯmāns von Zanfara nach Degel. Missionsreisen nach Kebbi, Ilo, Zauma und Rückkehr nach Degel. Tod eines Onkels ʿAbdallāhs und Trauerqaṣīde von 14 Versen auf denselben nebst philologischem und historischem Kommentar, letzterer die Stammeslegende der Tōro und die Genealogie ʿAbdallāhs enthaltend (M 7 v. 15 — 9 r. 11, F 10 r. 13 — 12 v. 10).

6. Innere Missionstätigkeit ʿUṯmāns. (M 9 r. 12 — 12 r. 16, F 12 v. 10 — 16 r. 14): a) Qaṣīde zur Ermahnung der Stammesgenossen, die sich ʿUṯmān noch nicht angeschlossen haben (50 Verse); b) Propagandatätigkeit der einheimischen Mālamai innerhalb des Stammes als Folge dieser Qaṣīde, literarische Bearbeitungen der Qaṣīde durch einige derselben; c) 2 Trauerqaṣīden auf einen verstorbenen Mālam (9 + 36 Verse).

7. Anknüpfung von Verbindungen mit dem Scheich El-Muḫtār El-Kebīr. Botschaftsqaṣīde ʿAbdallāhs an diesen (12 Verse) (M 12 r. 16 — 12 v. 17, F 16 r. 14 — 16 v. ult.).

8. ʿUṯmān bereitet seine Stammesgenossen auf den kommenden Glaubenskrieg vor. Arabische Übersetzung der Qaṣīde ʿUṯmāns »*Al-Qādirīja*« durch ʿAbdallāh (41 Verse) (M 12 v. 18 — 14 r. 5, F 17 r. 1 — 18 r. 12).

II. Die Hiğra (M 14 r. 6 — 14 v. 17, F 18 r. 13 — 19 r. 12).

III. Die Feldzüge gegen die Hausafürsten (M 14 v. 14 — 26 r. 2, F 19 r. 13 — 32 r. 13).

1. Die Befreiungsschlacht bei Koto nebst 2 Siegesliedern (38 + 45 Verse), deren zweites an zwei Oheime ʿAbdallāhs gerichtet ist, um sie zum Anschlusse zu bewegen (M 14 v. 14 — 17 r. 11, F 19 r. 13 — 21 v. ult.).

2. Kämpfe gegen Kebbi, Gōbir, Tuareg und Gumi mit wechselndem Erfolg. Qaṣīde auf diese Feldzüge (37 Verse) nebst philologischem Kommentar (M 17 r. 12 — 19 r. 15, F 22 r. 1 — 23 r. 12).

3. Fortsetzung des Krieges gegen Kebbi, Niederlage bei Alwasa. Belagerung der neuen Hauptstadt ʿUṯmāns, Gando, Sieg über die Kebbi. Siegesqaṣīde (36 Verse) nebst philologischem Kommentar (M 19 r. 15 — 20 v. 12, F 24 r. 12 — 25 v. 13).

4. Reise ʿAbdallāhs nach Kano und Qaṣīde über diese Reise (40 Verse) (M 20 v. 12 — 22 r. 10, F 25 v. 13 — 27 v. 5).

5. Qaṣīde über den Sieg am Flusse Fāfara über die Tuareg,

den Sultan von Ādar und ihre Verbündeten. (21 Verse) (M 22 r. 10 — 22 v. 14, F 27 v. 5 — 28 r. 11).

6. Eroberung von Alqalaua, der Hauptstadt von Gōbir. Erste Expedition über den Niger. Qaṣīde über diesen Zug (26 Verse) nebst philologisch-historischem Kommentar (M 22 v. 15 — 24 r. 20, F 28 r. 12 — 30 r. 11).

7. Zweite Expedition über den Niger. Qaṣīde über diesen Zug (23 Verse) (M 24 r. 20 — 25 r. 13, F 30 r. 11 — 31 r. paenult.).

8. Übersiedlung nach Sīfāwa. Feldzüge des Muḥammad Daq und des Muḥammad Bello. Qaṣīde über die Eroberung Gwāris (12 Verse) (M 25 r. 14 — 25 v. 17, F 31 r. paenult. — 32 r. 5).

7. Hinweis auf die Kämpfe gegen Nupe und andere Feinde (M 25 v. 18 — 26 r. 2, F 32 r. 5 — 32 r. 12).

C. Schluß: (M 26 r. 2 — Schluß, F 32 r. 13 — Schluß.) تم يوم الاربعاء في شهر اللّه شوال الثمانية عشر خلت منه في السنة العاشرة من هجرتنا وهي سنة ثمانية وعشرين ومائتين والف من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة وازكى السلام وليعلم الواقف على هذا المجموع انى لم اقتد احداً فيما كتبت فيه ولا نظرت الى كتاب احد ولا حكيت فيه ما سمعت من احد وانما كتبت فيما حضرنى في الوقت مما شهدته وعلمته مع اشغال[1] غالبة وهموم ناصبة ورواية ناضبة فما كان منه صوابا فمن اللّه وله الحمد وما كان خطئا فمنى واستغفر اللّه منه والحمد للّه الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا اللّه وصلى اللّه على سيدنا محمد الخ

»Vollendet am Mittwoch im Monat Šawwāl, dem 18. Tage im 10. Jahre unserer Auswanderung, d. i. 1228 nach der Hiğra des Propheten[2]), über ihren Herrn sei das beste Gebet und der reinste Segenswunsch!

Wer diese Sammlung liest, der wisse, daß ich in dem, was ich darin geschrieben, keinen anderen nachgeahmt, keinerlei Buch benutzt, noch darin erzählt habe, was ich von einem gehört habe, sondern ich habe geschrieben, was mir zur Zeit gegenwärtig war von dem, was ich selbst erlebt und was ich erfahren habe, mit anstrengender Mühe und ermüdender Sorge und in verborgener Ferne fließender Überlieferung. Was aber davon richtig

[1]) M اشتغل

[2]) 18. Šawwāl 1225 = 15. Oktober 1813.

ist, das stammt von Gott, dem hochgepriesenen, und was falsch darin ist, das ist von mir, und ich bitte Gott um Verzeihung dafür. Das Lob gebührt Gott, welcher uns hierher geführt. Wir hätten nicht den rechten Weg gefunden, wenn Gott uns nicht geführt hätte.

Gottes Segen über unsern Herrn Muḥammad, usw.«

I. Vorgeschichte und Hiğra.

Die historische Darstellung des Tw. setzt mit dem Beginne der Wanderpredigerreisen ʿUṯmāns ein. Von der Vorgeschichte ʿUṯmāns selbst erfahren wir aus dem Tw. nichts, wohl aber einiges über seine Familie. Die betreffende Stelle lautet (M 9 r. 6, F. 12 v. 4):

فقال هذا من جدودنا واسمه علي لان امنا حواء هي بنت محمد ابن عثمان بن[1] حَمْ بن عال[2] وام ابينا هي مريم بنت جبريل[3] بن حَمْ بن عال وابونا هو محمد بن عثمان بن صالح بن هارون بن محمد غُورْطُ وهو اخو عال فيما نسمع ابوهما محمد جُبّ بن محمد ثَنبُ بن ايوب بن ماسران بن بُوبُ بَابَ بن موسى هذا هو الذي جاء من بلد فُوتَ تُورُ فيما نسمع والله اعلم

»Er sagt: Das (nämlich der im letzten Vers der Trauerqaṣide auf ʿAbdallāhs Oheim genannte عال) ist einer unserer Vorväter. Er heißt ʿAlī, denn unsere Mutter war Eva, die Tochter des Muḥammad b. ʿUṯmān b. Ḥamm b. ʿĀli und die Mutter unseres Vaters war Marjam bint Ğibrīl b. Ḥamm b. ʿĀli. Unser Vater war Muḥammad b. ʿUṯmān b. Ṣāliḥ b. Hārūn b. Muḥammad Gurdo und der letztere war ein Bruder des ʿĀli, soweit wir gehört haben. Ihr beider Vater war Muḥammad Ğobbo b. Muḥammad Sambo b. Ajjūb b. Māsirāna b. Būbu Bāba b. Mūsā. Dieser Mūsā war derjenige welcher von Fūta Tōro gekommen ist, soweit wir gehört haben.«

Nach diesen Angaben hat also die Auswanderung aus Fūta Tōro 6 Generationen vor ʿUṯmān stattgefunden. Rechnet man jede Generation zu 25 Jahren, so wäre dieselbe etwa um 1625 anzusetzen. Die HChr. gibt S. 174,7 den Namen des Ortes, von dem der Vorfahr ʿUṯmāns gekommen, auf Wuro Kabbe an. Der Tw. nennt ferner noch eine Reihe von Oheimen ʿUṯmāns, so den Zaid, den Dādī, den Abū ʿAlī Muḥammad Sambo b. ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Saʿd[4]) u. a., die aber ohne weitere Bedeutung sind. Von Wichtig-

[1]) Willkürlich bald ابن bald بن [2]) Fehlt in M [3]) F جبرين
[4]) S. u. S. 23,2.

keit ist hingegen die schon oben zitierte Stelle[1]) des Tw., nach der der Altersunterschied zwischen ʿAbdallāh und ʿUṯmān auf 12 Jahre festgelegt wird; sie ergänzt den Bericht der HChr., die nur angibt, daß ʿAbdallāh jünger als ʿUṯmān war.

Das Datum des Beginnes der Wanderpredigerschaft ʿUṯmāns, das bisher vollständig unbekannt war, gibt der Verfasser des Tw. in den Schlußversen des ersten arabischen Taḫmīs, das er gedichtet hat (M 2 r. 15 — 16, F 2 r. 11 — 12) und in der Erklärung dazu (M 2 r. paenult., F 2 v. 2) auf das Jahr 1188/1774 an. Die Stelle lautet:

فى كج شوال نمن قد فهما ❁ فى عام شق بعد ضح فاعلما

صلى الالله (so!)على النبى وسلما ❁ فى عام قش بعد فح فافهما

In diesen Versen ist nach dem Abǧad ك = 20, ج = 3, ح = 8 und ق = 100. Der Zahlenwert des ش ist hier = 1000, der von ض = 90[2]), wie auch aus anderen Chronogrammen bei ʿAbdallāh hervorgeht. Der erste Vers enthält das Datum des Beginnes der dichterischen Tätigkeit ʿAbdallāhs, das auf den 23. Šawwāl 1198 10. September 1784 angegeben wird, der zweite Vers das Datum des Beginnes der Wanderpredigerschaft ʿUṯmāns 1188/1774/75, zu dem ʿAbdallāh die Erklärung gibt:

ومن علم تاريخ الهجرة فى قصيدتى[3]) هذه علم ان مبتدا امره فى

دعاء الناس الى الدين نحو الف ومائة وثمانية وثمانين عاما

ʿUṯmān war damals, wenn die Angabe Strümpell's, er sei 1754 geboren[4]), stimmt, 20 Jahre alt (wenn anders die Zahl seiner Lebensjahre, die auf 63 angegeben wird, nicht etwa eine Nachbildung nach der der Lebensjahre des Propheten ist, die ja auch auf 63 angegeben wird). Über ʿUṯmāns erste Missionsreisen berichtet der Tw. folgendes (M 2 v. 2, F 2 v. 6):

ثم اقمنا مع الشيخ نعينه[5]) على تبليغ الدين يسير[6]) لذلك[7]) شرقًا

وغربًا يدعو الناس الى دين الله بوعظه وقصائد عجمية ويهدم العوائد

المخالفة للشرع[8]) فيأتى اليه بعض الناس من الافاق يدخلون فى

[1]) Vgl. S. 8, Anm. 2.

[2]) Herr Geheimrat Littmann macht mich auch auf eine Stelle bei Pihan, *Exposé des signes de numération usités chez les peuples orientaux anciens et modernes*, Paris, Imprimerie Impériale, 1860, S. 202 aufmerksam, wo angegeben wird, daß im ganzen Maġrib gebraucht werden: ص = 60, ض = 90, س = 300, ظ = 800, غ = 900, ش = 1000.

[3]) M قصيدت F قصيدة [4]) Geschichte Adamauas S. 59 (1817—63=1754). [5]) M تعينه [6]) F يسرى [7]) M بذلك [8]) M الشرع

جماعته ونحن فى بلده الذى اشتهر به ونسبه[1] اليه وهو طغلٌ بطاء مهملة وقف ممالين (so!) وسكون اللام آخره[2]) الى ان سرنا معه مرة الى بلاد كَبِ فدعاهم الى اصلاح الايمان والاسلام والاحسان وترك العوائد الناقصة لها فتاب كثير منهم وساروا اليه لما رجع الى وطنه افواجًا يستمعون الوعظ ومنها فتح الله له[3]) القبول اولاً. ثم سرنا[4]) الى البلاد حتى كثرت الجماعة وشاعت وكان الشيخ لا يسير[5]) الى الملوك ولا يعاملهم فلما كثرت الجماعة عنده واشتهر امره عند الملوك وغيرهم راى ان لا بد من السير اليهم فسار الى امير كُوبِرْ بَاوَ وبين له الاسلام الصحيح وامره بذلك وباقامة العدل فى بلاده ثم رجع الى وطنه وتمكن بذلك من الدعاء الى الدين اذ صار من لا يخاف الله يخاف انكار امره لاجل اتصاله بالسلطان.

»Dann (im Jahre 1188 1774) brachen wir auf mit dem Scheich, und halfen ihm bei der Verkündigung der Religion. Er reiste dazu nach Osten und Westen und rief die Leute auf zur Religion Allahs mit seiner Predigt und mit Hausagedichten[6]). Er zerstörte die Sitten, die dem religiösen Gesetze zuwiderliefen; und es kamen einige von den Bewohnern der umliegenden Gegenden und traten in seine Gemeinde ein. Wir befanden uns aber damals in seinem (Heimat-) Lande, das durch ihn und die Beziehung zu ihm berühmt wurde, nämlich Degel, bis wir einmal mit ihm zum Lande Kebbi reisten. Dort rief er die Leute auf zur Bekehrung und zum Islam und dem Iḥsān sowie zur Aufgabe der dem zuwiderlaufenden Sitten. Viele von ihnen bekehrten sich und reisten, als er in seine Heimat zurückkehrte, in Haufen zu ihm, um seine Predigt zu hören. Damit eröffnete ihm Gott zuerst die Erhörung (den Erfolg). Dann reisten wir in den Landen umher, bis die Schar groß ward und ihr Ansehen sich ausbreitete. Der Scheich reiste indessen nicht zu den Königen, verhandelte auch nicht mit ihnen. Als aber die Schar um ihn groß geworden war, und seine Sache bei den Königen und andern bekannt wurde, da sah er, daß er auch zu ihnen gehen müsse, und begab sich zu dem Fürsten von Gōbir, Bāwa, setzte ihm den richtigen Islam auseinander, forderte ihn dazu auf und hieß ihn, das Recht in seinen Landen aufzurichten. Dann kehrte er nach Hause zurück.

[1]) M نسب. [2]) M اخر. [3]) Fehlt in M. [4]) M سرى. [5]) M يسرى.
[6]) Oder Ful-Gedichten.

Dadurch gewann er die Möglichkeit zur Predigt der Religion, denn es kam damit dahin, daß, wer Gott nicht fürchtete, der fürchtete sich jetzt, seine Sache abzuleugnen wegen seiner Verbindung mit dem Sultan.«

ʿUṯmān wendet sich also mit seiner Predigt zunächst an die Bewohner der Umgegend seiner Heimat, wie es scheint, zunächst mit geringem Erfolg. Dann dehnt er seine Züge nach Kebbi aus, wo er größeren Erfolg gehabt zu haben scheint. Bei seiner Agitation für den Islam vermeidet ʿUṯmān es indessen, mit den Fürsten der einzelnen Staaten in Berührung zu kommen. Offenbar will er sich, bevor er sich an diese wendet, schon eine gewisse Rückendeckung durch eine zahlreiche Anhängerschaft schaffen. Dies diplomatische Vorgehen entspringt wohl den Lehren, die ʿUṯmān aus dem Beispiel seines Lehrers Ḥāǧǧī Ǧibrīl (Ǧibirin) gezogen, dessen Mißerfolge er richtig der Tatsache zuschrieb, daß dieser sich mit seinen Predigten gegen die Fürsten und Großen gewandt, bevor er sich einen genügenden Anhang beim Volke verschafft hatte. Erst als die Schar seiner Anhänger groß geworden ist und sich ausbreitet, entschließt ʿUṯmān sich, nunmehr auch an den Fürsten von Gōbir, in dessen Land er ja wohnte, selbst heranzutreten. Bei diesem Herrscher, Bāwa [1]) Ǧa-n-Gorzo, nach Barth mit dem Beinamen Maijākī, der Krieger), ist ʿUṯmān nun offenbar zu hohem Ansehen gelangt, denn, wie uns die HChr. lehrt, übergab ihm Bāwa seinen Sohn Junfa, den nachmaligen König, zur Erziehung [3]). Es muß angenommen werden, daß es ʿUṯmān gelungen ist, den König für seine Lehren zu gewinnen, denn sonst erscheint es doch unmöglich, daß dieser ihm seinen Sohn und dereinstigen Nachfolger zum Unterrichten anvertraut, um so mehr als die HChr. von seiner bisherigen Regierung sagt: »er mehrte das Heidentum, war widerspenstig und selbstsüchtig« [4]).

Das hohe Ansehen, das ʿUṯmān bei Bāwa genoß, nutzte er zur Vergrößerung und Stärkung seiner Partei aus. Dann nahm er

---

[1]) Bāwa (بَاوَ), auch in der Form بَاوَن الله gebraucht, bedeutet in Hausa: Sklave (bzw. Sklave Gottes) und analog بَيْوَا Báiwa (Baiwa-n-allah): Sklavin (Sklavin Gottes). Beide Worte werden nach Mischlich Kindern sehr häufig als Eigennamen gegeben, wenn die vorher geborenen Kinder gestorben sind, um zu verhüten, daß auch diese sterben.

[2]) Barth, *R.* & *E.* IV, S. 539. [3]) HChr. S. 175,9/232,15.

[4]) HChr. S. 171,4/230,11 v. u. Hier liegt allerdings vielleicht eine fulisch tendenziös gefärbte Bemerkung vor, da Bāwa die Lehren Ḥāǧǧī Ǧibrīls, des Fulbe-Johannes, zurückgewiesen hatte.

seine Wanderpredigerreisen wieder auf. ʿAbdallāh berichtet darüber folgendes (M 2 v. 17, F 3 r. 7):

الى ان انتقلنا الى بلاد زَنْفَرَ لدعاء اهلها الى الدين فاقمنا فيها نحو خمسة اعوام وكانت بلادًا[1] غلب على[2] اهلها الجهل لم يشم غالب اهلها رائحة الاسلام وكانوا ياتون الى مجلس الشيخ مختلطين مع نسائهم فيفرقهم ويعلمهم ان الاختلاط حرام بعد ان علمهم قواعد الاسلام ودن بعض شياطين الانس يفشون بان مجلس الشيخ مجتمع الرجال والنساء وعند نزولنا فى مكان منها يسمى دَوْرَ جاءنا العالم الماهر البَرْنَاوِيُّ المسمى بالمصطفى المعروف بلقبه غَنى ومعناه الماهر فتلقانا بابيات له يامر الشيخ فيها[3] ان يمنع النساء زيارة وعظه

»Bis wir in das Land von Zanfara zogen, um seine Bewohner zum Glauben aufzurufen. Dort blieben wir etwa 5 Jahre. Es war das ein Land, dessen Bewohner von der Unwissenheit überwältigt waren; die meisten hatten keinen Hauch vom Islam verspürt. Sie kamen in die Versammlung des Scheichs untermischt mit ihren Frauen. Da trennte er beide voneinander[4]) und belehrte sie, daß das Gemischtsein beider Geschlechter untereinander verboten sei, nachdem er sie die Grundregeln des Islam gelehrt hatte. Es waren da aber einige Teufel in Menschengestalt, die verbreiteten, die Versammlung des Scheichs sei ein Zusammenkunftsort für Männer und Frauen. Als wir uns an einem Orte des Landes mit Namen Daura niederließen, kam zu uns der scharfsinnige Gelehrte aus Bornu, Muṣṭafā, bekannt unter dem Beinamen Ġanī, das bedeutet: ‚der Scharfsinnige', und er begegnete uns mit Versen, in denen er den Scheich die Frauen (überhaupt) vom Besuch seiner Predigt ausschließen hieß.«

ʿUṭmān forderte dann seinen Bruder auf, die Verse zu erwidern. In diesem Erwiderungsgedicht und dem Kommentar dazu setzt ʿAbdallāh auseinander, daß das Zusammensein von Männern und Frauen das kleinere Übel sei gegenüber dem, die Frauen in Unwissenheit über die Religion zu lassen, und das entscheidet nach dem Grundsatz: *irtikāb aḫaff aḍ-ḍararein wāǧib* für das erstere, nur mit gewissen Einschränkungen für den Fall, daß — etwa durch Vorhandensein eines Lehrers für die Frauen — der Zwang *(ḍarūra)* aufgehoben ist.

Diese Missionsreisen ʿUṭmāns in Zanfara fallen um das Jahr 1200/1786, wie uns der Schlußvers der eben erwähnten Antwort-

[1]) M بلاد [2]) F غلبت [3]) Fehlt in M. [4]) d. h. wohl, »ließ sie getrennt sitzen«.

qaṣīde und der Kommentar dazu (M 3 v. ult., F 4 v. paenult.) angibt.

Im Anschluß an die Mission in Zanfara berichtet ʿAbdallāh dann über eine Audienz beim Könige von Gōbir (M 4 r. 1, F 5 r. 1):

ثم بعد هذه السنة بعام او عامين ارسل سلطان غُوبِرْ الذى هو بَاوَ الى جميع علماء بلده[1]) ان يجتمعوا عنده فى عيد الاضحى وهو اذذاك فى مكانه الذى يسمى مَغَمِ فاجتمعنا لديه وقال ما قال وتصدق على العلماء باموال كثيرة فقام الشيخ عثمان بين يديه وقال له انى وجماعتى لا حاجة لنا الى اموالك ولكن اسالك كذا وكذا فعدد له امورًا كلها من اقامة الدين فاجابه السلطان بنى اعطيتك ما سألت ورضيت لك بجميع ما تحب ان تفعل فى بلادنا هذه فحمدنا اللّه على ذلك وجعلنا باقامة الدين ورجع سائر العلماء بالاموال

»Dann, ein oder zwei Jahre später schickte der Sultan von Gōbir, das war Bāwa, zu sämtlichen Gelehrten seines Landes, daß sie sich am Tage des Opferfestes bei ihm versammeln sollten — er war damals in seiner Residenz mit Namen Magami — und wir versammelten uns bei ihm und er sagte, was er sagte, und spendete den Gelehrten reiche Gaben. Da trat der Scheich ʿUṯmān vor ihn hin und sagte zu ihm: ‚Ich und meine Gemeinde brauchen dein Geld nicht, dagegen bitte ich dich um dieses und jenes', und zählte ihm eine Anzahl von Dingen auf, die alle zur Aufrichtung des Glaubens gehörten. Da antwortete der Sultan: ‚Ich gebe dir, um was du bittest, und bin mit allem, was du in meinem Lande tun willst, einverstanden'. Da priesen wir Gott deswegen und begannen die Aufrichtung des Glaubens, die anderen Gelehrten aber kehrten mit ihren Schätzen nach Hause zurück.«

Diese Darstellung ʿAbdallāhs ist wohl nicht ganz frei von der Tendenz, das selbstlose, ausschließlich auf die Förderung der Religion gerichtete Streben ʿUṯmāns gegenüber der Vorliebe der einheimischen ʿUlamā für irdische Güter in ein helles Licht zu rücken. Daß Gegensätze zwischen ʿUṯmān und den einheimischen ʿUlamā', die ihren bisherigen Einfluß am Hofe Bāwas vor dem steigenden Ansehen ʿUṯmāns schwinden sahen, bestanden, ist ja selbstverständlich. Daß ʿUṯmāns Betragen aus echtem religiösen Idealismus gegenüber der satten Zufriedenheit der mit der Welt ausgesöhnten andern ʿUlamā entsprang, ist nicht zu bezweifeln. Bei diesen Leuten fand er

[1]) F العلماء بلاده.

keine Gegenliebe, eine Erscheinung, die ja in der Geschichte jeder neuen Idee ihre Analogien hat. Die HChr. berichtet:

»Die Hausapriester kümmerten sich nicht um ihn[1]).«

Die bündige Antwort des Königs stimmt auch mit den Aussagen der HChr. überein. Es heißt dort von ʿUṯmān:

»Man ehrte ihn und pflegte seine Bitten zu gewähren[2]).«

Auch über den Inhalt derartiger Bitten berichtet die HChr.[3]) So habe ʿUṯmān eines Tages den König gebeten, er möge allen Muhammedanern erlauben, Feze aufzusetzen und Turbane um den Kopf zu wickeln, was als eine vom König verliehene Auszeichnung betrachtet wurde. Bāwa habe ihm diese Bitte gewährt, was ʿUṯmāns Ansehen sehr vergrößert habe.

Die chronologische Einordnung dieser Audienz bei Bāwa bereitet Schwierigkeiten. Ein terminus ante quem bildet das Jahr 1201, da in dasselbe Ereignisse fallen, die erst im folgenden von ʿAbdallāh berichtet werden. Andererseits fällt das von ihm zuletzt berichtete Ereignis, die Begegnung mit dem Gelehrten Muṣṭafā in Daura in das Jahr 1200. Sagt also ʿAbdallāh بعام او عامين, so kann günstigstenfalls nur das erstere richtig sein, wonach dann die Audienz in das Jahr 1201/1787 anzusetzen wäre.

Es folgen nun (M 4 l. paenult., F 6 r. ult.) zwei Besuche ʿUṯmāns und ʿAbdallāhs bei einheimischen Gelehrten. Zuerst gehen beide zu einem gewissen Ḥāǧǧ Ǧibrīl, der in einem nicht näher zu bestimmenden Orte Qūdē wohnte und den sie schon einmal früher besucht hatten. ʿUṯmān kehrt alsdann heim, während ʿAbdallāh bei Ǧibrīl zwei Monate lang den *Kaukab es-sāṭiʿ* des Sujūṭī, eine Versifizierung des *Ǧamʿ al-ǧawāmiʿ fil-uṣūl* des Subkī[4]), liest und Vorlesungen über andere Schriften mithört. Dann kehrt er nach Hause zurück und sieht, daß sein Bruder zu dem Ḥāǧǧ Muḥammad b. Rāǧ gegangen ist, um Buḫārī zu hören. Er folgt ihm, und sie beginnen ihre Studien gemeinsam, da ʿUṯmān mit der Lektüre noch nicht begonnen hatte. ʿAbdallāh teilt dann Qaṣīden mit, die er zu Ehren der beiden Lehrer gedichtet hat. Diese Ereignisse gibt ʿAbdallāh als in das Jahr 1201/1787 fallend an. ʿUṯmān kehrt dann in seine Heimat Degel zurück, um sich dann den westlichen Hausastaaten zuzuwenden (M 7 v. 15, F 10 r. 12). Er reist mit seinem Bruder zuerst nach Kebbi, von dort nach Ilo auf dem Westufer des Kwāra kehrt nach Hause zurück, reist dann nach Soma, einer Landschaft am oberen Jega, die ein unabhängiges Sultanat bildete, um dann

[1]) HChr. S. 176,1/232,22. [2]) HChr. S. 176,3/232,25. [3]) HChr. S. 176,4, 232,26. [4]) Brockelmann II, 89.

wieder die Heimat aufzusuchen. Hier hören die beiden von dem Tode ihres Oheims Abū ʿAlī Muḥammad Sambo b. ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Saʿd, der als ein berühmter Gelehrter in seinem Stamm bezeichnet wird. Derselbe war gerade auf der Rückkehr in die Heimat begriffen gewesen. Ein Trauergedicht ʿAbdallāhs ist dem Verwandten gewidmet.

In Degel widmet sich ʿAbdallāh und mit ihm natürlich auch ʿUṯmān nun der Propaganda für seine Ideen in erster Linie unter seinen Stammesgenossen, die denselben nicht gerade sehr günstig gegenübergestanden zu haben scheinen. ʿAbdallāh äußert sich darüber (M 9 r. 12, F 12 l. 10):

ثم لما رايت اكثر البلاد ياتى عوام اهلها وخواصهم الى الشيخ عثمان ينتفعون[1] بمواعظه ويتاديون باداباه ويدخلون فى جماعته افواجًا وثم ار ذلك فى غالب قبيلتنا وهم اولى بذلك نظمت قصيدة حائية سميتها رسالة النصائح وارسلتها اليهم ليتاملوا ما فيها وليسارعوا الى نصر دين الله

»Als ich nun sah, daß die Leute aus den meisten Ländern, vornehm und gering, zum Scheich ʿUṯman kamen und sich den Nutzen seiner Predigt zu eigen machten, seine Erziehung annahmen und scharenweise in die Gemeinde eintraten, das aber bei den meisten unseres Stammes nicht bemerkte — und sie wären doch die Nächsten hierzu gewesen —, da verfaßte ich eine Qaṣīde auf ح und nannte sie »Sendschreiben der Ermahnungen«. Die schickte ich zu ihnen, damit sie über ihren Inhalt nachdächten und zum Siege des göttlichen Glaubens eilten.«

Zum ersten Male tritt also hier das ethnische Moment, der Gedanke des Zusammenschlusses speziell der Ful in dieser religiösen Bewegung mehr in den Vordergrund. Dabei werden die beiden glaubenseifrigen Apostel von einer ganzen Anzahl anderer fulischer Gelehrter unterstützt, von denen unser Text (M 11 r. 2, F 14 v. 3) Muṣṭafā b. al-Ḥāǧǧ ʿUṯmān, Muḥammad al-Firibiri b. Muḥammad, Zaid b. al-Ḥāǧǧ Muḥammad Saʿd und Abu Bekr b. ʿAbdallāh mit dem Beinamen »Lādan« (der Vorbeter oder Gebetsrufer) nennt. So setzt z. B. Muṣṭafā die رسالة النصائح in Taḥmīse, während ein anderer, Mālam Zaid al-Aṯrī, einen Kommentar dazu schreibt. Über die Beziehungen ʿUṯmāns zu

[1]) M يتبعون.

angesehenen Fulen in den verschiedenen Hausastaaten berichtet auch die HChr. Sie sagt:

»Während dieser seiner Predigttätigkeit sandte er Briefe an die angesehenen Fulen in den verschiedenen Hausaländern. Unter den Fulen in Kano waren Sulaimāna und Dābo von Danbazau die angesehensten, in Katsina Umaru-n-Dumya und Umaru-n-Dalāji, in Bornu Priester Zāki und Goni Muchtar, in Zazau Priester Mūsa und Yamūsa, in Kebbi Mōyījo und Lamīdo Bauri, in Zanfara Namōda und Mahamūdu, in Sabarma: Mohamma Sanbo. Auf diese Weise machte er einen Bund mit ihnen. Ebenso schlossen die Fulen von Gōbir einen Bund mit dem Sohne des Fōdio[1]).«

Dieser Bericht der HChr. weist von den Aussagen des Tw. eine wesentliche Verschiedenheit auf. Die HChr. berichtet von dem »Bunde« der Fulen der Hausastaaten mit ʿUṯmān, besonders auch von Gōbir, gleich zu Anfang der Predigertätigkeit desselben, während der Tw. ausdrücklich betont, daß die Fulen die letzten gewesen seien, die sich der Sache ʿUṯmāns angeschlossen hätten. Die HChr. erregt dadurch den Eindruck, als habe ʿUṯmān schon sogleich den Beistand seiner Stammesgenossen gefunden, während ʿUṯmān sich nach dem Tw. noch ganz zuletzt an die Fulen wendet, weil diese hinter den Hausa zurückgeblieben waren. Der fremde Geschichtschreiber sieht mehr die Etappen, die den Helden zur Macht führen, der Mitkämpfer weiß mehr von den Schwierigkeiten zu berichten die zu überwinden waren.

Der Anknüpfung von Verbindungen innerhalb der Hausastaaten folgt dem Tw. zufolge dann diejenige von Verbindungen außerhalb derselben. ʿAbdallāh berichtet hierüber in folgender Weise (M 12 r. 16, F 16 r. 14):

ولما قام هولاء العلماء بنصر الدين فى بلادنا زاد اشتهاراً[2]) ونشر اتباعه وجاء الى الشيخ عثمان رضى الله عنه الناس افواجًا شرقًا وغربًا يمينًا وشمالًا حتى وصل امره الى بلاد الشيخ العالم الصالح المشهور فى بلاد الغرب وغيرها بلقبه المختار[3]) وكان فيما نسمع يحض الناس على اتباع ما يقول الشيخ عثمان حتى جاء اليه رجل عربى من ناحيته وقال لنا انه من تلامذته يقال له[4]) الشريف فاكرمناه غاية الاكرام وسالناه[5])

[1]) HChr. II. S. 174,13—175,7/232,5—13. [2]) F اشتهار [3]) M مختار
[4]) F شريف الشريف [5]) M سالنا

عن احوال الشيخ المختار وبان يصف لنا احواله حتى[1]) تهيا للرجوع الى الشيخ المختار وكتبت ابياتًا ارسلتها معه الى الشيخ ولا اظنها وصلت اليه

»Als nun diese Gelehrten begannen, den Glauben in unserem Lande zum Siege zu verhelfen, da nahm seine Berühmtheit zu und die Zahl seiner Anhänger wurde größer. Die Leute kamen in Scharen von Ost und West, Süd und Nord zum Scheich ʿUṭmān — Gott erbarme sich seiner! —, bis seine Sache in das Land jenes gelehrten und frommen Scheichs kam, der in den Westländern und anderswo unter dem Beinamen El-Muḫtār berühmt war. Dieser pflegte, wie wir hörten, die Leute anzuspornen, dem zu folgen, was der Scheich ʿUṭmān sagte. Einst kam sogar ein Araber zu uns aus seiner Heimat, der uns sagte, er sei einer seiner Schüler. Es hieß der Šerīf. Wir empfingen ihn mit großen Ehren und fragten ihn nach den Lebensumständen des Scheichs El-Muḫtār und er schilderte uns dieselben, bis er sich bereit machte zur Rückkehr zum Scheich El-Muḫtār. Ich schrieb Verse und sandte sie mit ihm zu dem Scheich, aber ich glaube nicht, daß sie angekommen sind.«

Der hier erwähnte Scheich El-Muḫtār ist zweifellos der Scheich El-Muḫtār el-Kebīr, das Haupt der Qādirīja Bekkaja, von dem auch Barth, *R.* & *E.* IV, S. 669, berichtet, daß er ein »freundschaftliches Verhältnis mit ʿOthmān dan Fódie, dem Djihádi, eröffnet habe«. Über seine sonstige Geschichte berichtet Le Chatelier im »*L'Islam dans l'Afrique Occidentale*« genauer[2]).

Wichtig ist indessen für die Beurteilung der Bedeutung, die ʿUṭmān damals schon besaß, daß sowohl nach dem Tw. als auch nach Barths Angabe die Anregung zur Anknüpfung eines freundschaftlichen Verhältnisses nicht von ʿUṭmān, sondern von El-Muḫtār ausgeht. Von einer späteren aktiven Teilnahme El-Muḫtārs an den Unternehmungen ʿUṭmāns oder auch nur von einer Unterstützung derselben, hören wir nirgends etwas. Der Schlußsatz des Berichtes ʿAbdallāhs: »— aber ich glaube nicht, daß sie zu ihm gelangt sind«, scheint auch darauf hinzudeuten, daß das Brüderpaar sich in seinen Hoffnungen auf El-Muḫtār enttäuscht gefühlt hat.

Im Vertrauen auf seine über die ganzen umliegenden Staaten zerstreuten Stützpunkte und auf die Kraft seiner eigenen Anhänger-

[1]) Ergänze vielleicht لما

[2]) Eine Liste der Werke Sīdi El Muḫtārs gibt Louis Massignon. RMM. VIII, S. 134.

schaft fühlt sich ʿUṯmān nunmehr stark genug, seinem Schiffe langsam einen andern Kurs zu geben. Wann der Gedanke, dem Islam auf politischem Wege zum Siege zu verhelfen, zuerst in ihm Wurzel faßte, läßt sich schwer beurteilen. Es ist die Bahn, auf die nach Muhammeds Vorgange fast alle islamischen religiösen Führer unweigerlich geraten sind. ʿAbdallāh spricht hierüber in der Einleitung zu seiner arabischen Übersetzung der Qaṣīde *Al-Qādirīja* mit folgenden Worten (M 12 v. 18, F 17 r. 1):

ثم ان شيخنا عثمان ادام الله عزة الاسلام به لما راى كثرة الجماعة وطلبها مفارقة الكفار واقامة الجهاد جعل يحضهم على السلاح ويقول لهم ان استعداد السلاح سنة فجعلنا نستعده وجعل يدعو الله ان يريه ملك الاسلام فى هذه البلاد السودان[1] ونظم فى ذلك[2] قصيدته[3] القادرية العجمية

»Als dann der Scheich ʿUṯmān — Gott lasse den Ruhm des Islams durch ihn dauern! — sah, daß die Gemeinde groß geworden war und daß sie die Trennung von den Ungläubigen und die Erklärung des Glaubenskrieges forderte, da begann er sie zu den Waffen anzuspornen und sagte zu ihnen: »Das Bereitmachen der Waffen ist Sunna!« Da begannen wir die Waffen bereit zu machen. Er aber betete zu Gott, daß er ihn das Königtum des Islams in diesen Ländern schauen lassen möge, und dichtete darüber seine Ful-Qaṣīde[4] *Al-Qādirīja*.«

Nach dieser Darstellung geht der Gedanke der Verbreitung der religiösen Idee mit kriegerischen Mitteln, die dann zur Losreißung von der Herrschaft der Hausafürsten führt, nicht etwa direkt von ʿUṯmān aus, sondern vielmehr in erster Linie von den Mitgliedern der Ǧamāʿa, deren Willen ʿUṯmān nachgibt. Man könnte denken, es sei dies ein Versuch ʿAbdallāhs, seinen Bruder von dem Verdacht zu reinigen, daß er mit seinen religiösen Bestrebungen auch politische Ziele verfolgte. Doch das wäre modern europäisch gedacht. Die Auffassung, daß eine geistige Idee nur mit geistigen Mitteln kämpfen darf, lag gewiß ʿUṯmān ebenso wie seinen Gegnern fern. Immerhin war es ein verantwortungsvoller Schritt, zu dem ʿUṯmān sich jetzt entschloß, und ʿAbdallāh will einen Teil dieser Verantwortung wohl auf die Gemeinde abwälzen. Übrigens

[1]) F سوادان [2]) M ذلك فى [3]) F قصدة

4) Die Frage, ob das Gedicht in Hausa oder Ful abgefaßt worden, ist, wie oben schon erwähnt, noch nicht entschieden.

ist diese Wechselwirkung zwischen Führer und Volk, dieses Sichgegenseitighineinsteigern in die Spannung vor der Entladung, durchaus psychologisch begründet. Es kann indessen kein Zweifel sein, daß ʿUṯmān der eigentliche Urheber der ganzen Ful-Erhebung gewesen, mag er sich nun der ganzen Tragweite seines Schrittes im vollen Umfange bewußt gewesen sein oder nicht. Seine *Qādirīja* aber ist um mich des treffenden Ausdrucks G. A. Krauses zu bedienen, zur »hausanischen Marseillaise«[1]) geworden.

Die Antwort auf das Vorgehen ʿUṯmāns von seiten der Hausakönige blieb nicht aus. Bevor wir uns indessen diesen, sich mit Blitzesschnelle zur Katastrophe zuspitzenden Ereignissen zuwenden, sind zunächst die veränderten politischen Verhältnisse in dem Geburtslande der Ful-Revolution, in Gōbir, zu betrachten.

Hier hatte sich inzwischen ein Thronwechsel vollzogen. Der Tw. berichtet hiervon, sowie vor allem von der Rolle, die ʿUṯmān bei demselben gespielt, kein Wort. Warum, ist aus dem Folgenden leicht zu erraten. So müssen wir uns an die Darstellung halten, die die HChr. von diesen Ereignissen gibt[2]).

Auf Bāwa Ǧa-n-Gorzo war sein Bruder Jakuba als Regent für Bāwas noch unmündigen Sohn Junfa gefolgt. Derselbe starb auf einem Kriegszuge gegen die Stadt Kjawa nach einer von Barth auf sieben Jahre angegebenen Regierung[3]). Bei seinem Tode hob ʿUṯmān seinen Schüler Junfa, den Neffen Jakubas, durch einen Staatsstreich auf den Thron, indem er sich mit den daheim gebliebenen Großen verband, Junfa mit dem Turban, dem Abzeichen der königlichen Würde, krönen ließ und dem im Felde stehenden Heere, welches Boten gesandt hatte mit der Nachricht vom Tode Jakubas und der Aufforderung, sich ins Feldlager zu begeben, um den neuen König zu wählen[4]), die bereits erfolgte Krönung Junfas mitteilen ließ. Das Volk, zuerst zornig, fügt sich in das Geschehene, ʿUṯmān aber wird von dem neuen König öffentlich mit Ehren überhäuft.

So der Bericht der HChr. Jedenfalls ging ʿUṯmān bei dieser Intrige von der Berechnung aus, daß er seinen Schüler Junfa durch seinen Einfluß zur Puppe in seinen Händen machen könne.

ʿUṯmān war offenbar ein durchaus klarer, klug berechnender Kopf, ein Mann, der mit beiden Füßen fest auf dem Boden der

---

[1]) G. A. Krause bei Prietze, Hausa-Sänger S. 9.

[2]) HChr. S. 176,6—177,5/232,30 ff.

[3]) Barth, *R.* & *E.* IV, 539.

[4]) Über das Wahlkönigtum bei den Hausa siehe Mischlich, *Über Sitten und Gebräuche in Hausa*, Nr. 17 (MSOS. XI, 54).

Wirklichkeit stand und mit scharfem Blick wohl einsah, daß seine religiösen Reformbestrebungen für ihn nur dann durchführbar waren, wenn er sich einen entscheidenden Einfluß bei dem König verschaffte, einen Einfluß, der sich auf eine starke, einheitlich organisierte Gemeinde stützte. Daher sein planmäßiges Vorgehen bei der Entwicklung und Stärkung seiner Macht. Jetzt, beim Tode Jakubas, bot sich ihm eine unwiederbringliche Gelegenheit, mit einem Schlage den ersten Platz an der Seite eines Königs einzunehmen, den er erzogen und dem er seine eigenen Anschauungen eingeimpft hatte. So setzte er sich über die Ungesetzlichkeit seines Unternehmens hinweg und brachte den Prinzen auf den Thron, der ihm ein gefügiges Werkzeug in seinen Händen zu sein schien und unter dessen Regierung er das Reich des wahren Islam aufrichten zu können glaubte. Denn daß ʿUṯmān von seiner religiösen Mission und der dringenden Notwendigkeit einer durchgreifenden religiösen Reform durchdrungen war, läßt sich keinen Augenblick bezweifeln. Seine Anhänger betrachteten ihn ebenfalls als einen Propheten, obgleich der eigentliche Prozeß seiner Kanonisierung als der Heilige der Ful ebenso wie bei Muhammed unter den Arabern erst nach seinem Tode eingesetzt hat. Dem Wesen des Islams entsprechend, das Kirche und Staatsgewalt untrennbar miteinander vereinigt, diente das religiöse Motiv ʿUṯmān zugleich auch zu dem politischen Zwecke, seine Anhänger fest aneinanderzuschweißen. Es erscheint durchaus wahrscheinlich, daß ʿUṯmān selbst zunächst an eine friedliche Lösung seiner religiösen Reformatorenaufgabe gedacht, indem er zugleich durch seinen persönlichen Einfluß und seine politische Macht Junfa zur Ausführung seiner Reformbestrebungen bewegen oder quasi zwingen zu können glaubte. Indessen Junfa scheint ein energischer Kopf gewesen zu sein, der wohl einsah, daß ein solcher Staat im Staate das Ende seiner Königsmacht bedeute. Diese Gegensätze drängten ʿUṯmān auf den anderen Weg, der ihm noch offen blieb, er machte sich bereit, seine Sache mit dem Schwerte in der Hand durchzusetzen. Ebenso wie bei Muhammed, tritt auch bei ʿUṯmān das politische Element mit der Zeit für unser Gefühl derartig in den Vordergrund, daß wir leicht geneigt sind, anzunehmen, daß die Religion für ihn nur Mittel zum Zweck der Erreichung politischer Macht gewesen sei. Doch würden wir damit der Psychologie dieser Theokraten kaum gerecht werden.

Über den Bruch zwischen ʿUṯmān und Junfa liegen zwei ganz verschiedene Berichte vor, der der HChr. und der des Tw.

Der Tw. berichtet (M 14 r. 6, F 18 r. 13):

فصل فى سبب هجرتنا وجهادنا وابيات وقائعه. لما راى الملوك واعوانهم جماعة الشيخ يستعدون بالسلاح خافوا ذلك مع انهم قبل ذلك يغبطهم كثرتها وتفردها عن احكامهم فاظهروا بالسنتهم العداوة يتوعدون للجماعة بالغزو والاستئصال وما تخفى صدورهم اكبر فجعلوا يمنعون ما يسمعونه من زى الجماعة كالعمائم وامر النساء بالستر فخاف بعض الجماعة من وعيدهم وهم قوم اخيذ عبد السلام فهاجروا قبلنا الى مدن فى كَبِ[1] يسمى غُمْبَنَا فارسل سلطان غُوبِر اليهم ان يرجعوا فابوا ثم ارسل ذلك السلطان الى الشيخ ان يسير اليه فسرنا اليه وقصده اهلاكنا والله لم يسلطه علينا فلما دخلنا عليه فى قصره جاء الينا[2] ونحن ثلاثة الشيخ وانا وعمر الكَمَوِىُّ صديقه فضرب علينا نفطه[3] ليحرقنا بناره فرجعت النار اليه فكادت ان تحرقه[4] ونحن ننظر اليه ولم يتحرق[5] واحد منا وفر متقهقراً ثم رجع الينا بعد مدة وجلس قربنا فوصلنا اليه وكلمناه فقال لنا فاعلموا انى لا عدو لى على الارض مثلكم وبين لنا عداوته فبينا له انا لا نخافه ولم يعطه الله القدرة علينا فقال فى ذلك ما قدر الله له ان يقول مما لا اقدر الان ان احكيه فكفه الله عنا فخرجنا من عنده الى منزلنا ولم يعلم بشئ من ذلك غيرنا فقال لنا الشيخ انتما ذلك فادعو[6] لنا الله[7] تعالى ان لا نلتقى مع هذا[8] الكافر بعد هذه المرة[9] فدعا على ذلك وامنا عليه ثم رجعنا الى بلدنا فاخرج جيشًا بعد ذلك الى جماعة عبد السلام فغزاهم وقتل من قتل واسر من اسر من المسلمين وتفرق باقيهم فى ارض كَبِ فزاده ذلك تكبرًا وطغيانًا فجعل هو ومن اتبعه[10] من اهل بلده من الكفار والفساق يهددوننا[11] بمثل ذلك حتى ارسل السلطان[12] الى الشيخ ان يخرج من بين جماعته ويفارقهم الى ناحية هو مع عياله فقط فارسل اليه الشيخ انى لا افرق جماعتى ولكن افرق بلادك وارض الله واسعة فتهيانا[13]

1) Fehlt in F. 2) F علينا 3) M نطفه 4) M تتحركه
5) Lies so statt يتحرك in beiden Handschriften. 6) Mss. فادعوا 7) F لله
8) Mss. هذه 9) F مراة 10) F تبعه 11) M يهدونا 12) F سلطان غوبر
13) M فتهيا

للهجرة وارسل الى الشيخ ان لا يقوم من محله فابى فهاجرنا الى مكان
فى اطراف بلاده فى البوادى يسمى قُدُ بضم القاف والدال

»Über den Grund unserer Auswanderung und unsern heiligen Krieg und die Verse über die Schlachten darin.

Als die Könige und ihre Helfer sahen, daß die Schar des Scheichs die Waffen bereit machte, fürchteten sie sich davor. Dazu hatten sie schon vorher deren starke Zahl und ihr Sich-absondern von ihren Befehlen erzürnt. Da sprachen sie die Feindschaft offen aus, sie bedrohten die Schar mit Raubzug und Ausrottung und was ihre Brust an noch Schlimmerem barg. Und sie verboten, was sie hörten, daß Tracht der Schar sei, wie die Turbane und die Vorschrift für die Frauen, sich zu verschleiern. Da fürchteten sich einige aus der Schar vor ihrer Drohung, nämlich die Leute unseres Bruders ʿAbdessalām. So wanderten diese schon vor uns aus nach einem Ort in Kebbi mit Namen Gimbana. Der Sultan von Gōbir schickte zu ihnen, sie sollten zurückkehren, aber sie weigerten sich. Darauf sandte dieser Sultan zum Scheich eine Aufforderung, er solle zu ihm reisen, und wir reisten zu ihm. Er beabsichtigte uns umzubringen, aber Gott gab ihm keine Gewalt über uns. Als wir zu ihm eintraten in seinen Palast, da kam er zu uns, und wir waren unser drei, der Scheich, ich und ʿUmar al-Kamawī, des Scheichs Freund. Da warf er sein Naphta auf uns, um uns mit dessen Feuer zu verbrennen, aber das Feuer kehrte auf ihn zurück und hätte ihn fast vor unsern Augen verbrannt, während von uns keiner verbrannt wurde. Er aber floh nach hinten zurück. Nach einer Weile kehrte er zu uns zurück und setzte sich in unsere Nähe, wir aber kamen zu ihm und redeten ihn an. Er sagte zu uns: ‚Wisset, daß ich keinen solchen Feind auf Erden habe, wie euch', und erklärte uns seine Feindschaft und wir erklärten ihm, daß wir uns nicht vor ihm fürchteten, da ihm Gott keine Macht über uns gegeben hätte. Darüber sagte er etwas, was Gott ihn sagen ließ, ich kann es aber hier nicht wiedergeben. Gott aber hielt ihn von uns zurück. Und wir gingen von ihm weg zu unserer Wohnung, und niemand wußte von dieser Angelegenheit etwas außer uns. Der Scheich sagte zu uns: ‚Haltet dies geheim, und ich will zu Gott für uns beten, daß wir nicht wieder mit diesem Heiden zusammen treffen'. So betete er und wir sprachen Amen dazu.

Dann kehrten wir heim in unser Land. Jener aber sandte darauf ein Heer aus gegen die Schar des ʿAbdessalām und bekriegte sie. Und er tötete, wen er tötete von den Muslimen, und nahm ge-

fangen, wen er gefangen nahm. Der Rest zerstreute sich im Lande Kebbi. Dieser Erfolg vermehrte noch seinen Hochmut und seine Anmaßung. Und er und die ihm folgten von den Leuten seines Landes, Heiden und Übeltäter, begannen uns mit solchen Dingen zu bedrohen. Schließlich sandte der Sultan an den Scheich die Aufforderung, er solle seine Gemeinde verlassen und sich in einen anderen Distrikt begeben, er allein mit seiner Familie. Da ließ ihm der Scheich sagen: ‚Ich verlasse meine Gemeinde nicht, aber ich verlasse dein Land. Gottes Erde ist weit!' Und wir rüsteten uns zur Auswanderung. Da schickte der König dem Scheich den Befehl, sich nicht von seinem Orte zu entfernen. Dieser aber weigerte sich und wir wanderten aus zu einem Orte außerhalb des Landes (Junfas) in der Steppe mit Namen Qudu.«

ʿAbdallāh berichtet uns nur von der Entwicklung der Feindseligkeiten, verschweigt uns aber, worin das »Sichabsondern von den Befehlen« der Fürsten bestanden hat, das diese so zum Zorne reizte. Hierüber gibt uns die HChr. bessere Auskunft. Danach wäre es u. a. das eigenmächtige Vorgehen ʿUṯmāns gewesen und das Übergehen der Person des Sultans in Dingen, die eigentlich dessen Sache gewesen wären, wie die Durchführung des Grundsatzes von der Freiheit aller Mohammedaner, sowie überhaupt der mangelnde Respekt ʿUṯmāns und seiner Anhänger vor dem Fürsten und seinen Organen. Von der Szene im Schloß des Königs weiß die HChr. nichts. Sie wurde ja auch, wie ʿAbdallāh berichtet, ausdrücklich geheim gehalten. Der Bericht der HChr. lautet wie folgt:

Nach der Erwähnung der hohen Ehrungen ʿUṯmāns durch Junfa bei Gelegenheit der Thronbesteigung fährt die HChr. unmittelbar fort[1]):

»Eines Tages lehnten sich die Bewohner der mächtigen Stadt Dōso in Sabarma, die dem (schwachen) König von Kebi gehörte, auf. Dieser sandte zum König von Gōbir und bat ihn, er möge die Stadt bekriegen und einnehmen. Der König von Gōbir willigte ein und sandte Waru Kunkunbēre mit 700 Reitern ab. Dieser kam auf seinem Wege durch eine gewisse Stadt mit Namen Ginbana. In dieser Stadt lebte ein angesehener Hausapriester namens Abdu-l-Salāmi mit vielen Schulkindern. Derselbe fürchtete Gott. Als Waru kam, stand er am Tore der Moschee. Er sagte zu diesem Priester, er solle herkommen und ein Gebet für ihn verrichten, weil ihn der König von Gōbir in den Krieg gesandt

[1]) HChr. S. 177, 5—179, 11/233, 6 ff.

habe. Dieser Priester kam jedoch nicht, sondern sagte, er habe keine Zeit. Waru zog ab, führte Krieg und nahm die Stadt Dōso ein. Er wählte vier gute Sklaven aus, kam wieder zurück und sagte zu dem Priester, er solle herkommen und ein Gebet für ihn verrichten, er bringe ihm als Opfer vier gute Sklaven. Der Priester weigerte sich jedoch zu kommen. Waru wurde zornig und zog ab. Er erzählte es dem König von Gōbir und sagte: ‚Sieh, ein Priester, der mich verachtete. Derjenige, der mich verachtet, verachtet auch dich. Du hast gehört, was wir gemacht haben.' Der König sagte: ‚Kehre zurück, fange ihn und bringe ihn hierher!' Waru kehrte nach Ginbana zurück, überfiel die Bewohner sehr rasch mit Krieg und besiegte sie. Angesehene Leute begaben sich in die Moschee; Waru ließ sie daselbst und nahm nur Kinder, Frauen und junge Leute gefangen. Um dieselbe Zeit, als der Sohn des Fōdio die Nachricht hörte, daß man die Bewohner von Ginbana besiegt habe, befand er sich im Lager von Fako. Viele Fulen versammelten sich bei ihm, weil er sehr verehrt war. Sofort sandte er ʿAbdu-l-Lāhi ab. Er ging und sagte zum König von Gōbir: ‚Priester Usmān läßt dir sagen, daß dieser Priester, den du befohlen hast zu besiegen und herzubringen, sein Schüler sei. Auch in dieser seiner Stadt gäbe es einzelne Mohammedaner, weshalb er dich bitten läßt, du möchtest ihm die Ehre erweisen, und diese Mohammedaner nicht zu Sklaven machen, sondern freilassen.' Yunfa antwortete: ‚Sage ihm, er möge sich an den Weg stellen, wenn diese Krieger kommen. Er möge Ausschau nach ihnen halten, und wenn er diese Mohammedaner sähe, so möge er sie versammeln (getrennt von den übrigen) und dann zusammen mit Waru zu mir zu kommen, auf daß ich sie für ihn befreie.' Der Priester Usmān stellte sich mit seinen Leuten auf den Weg. Als diese Krieger kamen, sagte er kein Wort, sondern band alle Sklaven los, Männer und Frauen, und ließ sie frei. Als Waru kam, fragte er, wer die Sklaven losgebunden habe. Man sagte ihm: ‚Der Priester Usmān.' Er fragte weiter, warum? Man sagte ihm, der König von Gōbir habe es so angeordnet. Waru wurde zornig, ließ alle Sklaven los, ging zum König von Gōbir und fragte ihn: ‚Warum hast du mich in den Krieg geschickt? Ich habe Sklaven gefangen, du sagst, man soll sie losbinden und freilassen, obwohl du sie nicht einmal gesehen hast.' Yunfa entgegnete: ‚Wer hat das getan?' Waru sagte: ‚Der Priester Usmān.' Yunfa sagte: ‚Ich habe nicht so gesagt. Du hast gehört, was Usmān sagte, und sieh, was ich sagte.' Dann sandte Yunfa einen Boten namens Barmo ab und sagte zu ihm: ‚Geh', sage dem Priester Usmān, der König rufe ihn auf der

Stelle!' Der Bote ging, aber der Priester Usman weigerte sich zu kommen. Der König wurde zornig und sandte den Polizeiobersten ab. Er sagte zu ihm, er solle ihn mit Gewalt herbringen. Als er kam, sagte der Priester Usmān, man solle ihm Schläge geben. Dem Polizeiobersten wurden daraufhin Schläge verabfolgt. Die Gōbirleute sagten: ‚Heute ist es nicht gut, seit man den Polizeiobersten des Königs geschlagen hat.' Der König sandte alsdann den General von Gōbir ab, um Usmān zu bekriegen.«

Die Ereignisse werden sich also etwa folgendermaßen zugetragen haben:

Im Staate Gōbir hatte sich durch die systematische Propagandatätigkeit ʿUṯmāns ein neues Gemeinwesen auf religiöser Basis gebildet, das indessen dort nicht lokalisiert blieb, sondern sich mit einer großen Anzahl von Stützpunkten über nahezu alle Hausastaaten nördlich des Benue von Bornu bis nach Timbuktu hin ausgebreitet hatte. Daß die Könige dieser Staaten nun doch allmählich mit Sorge auf dieses immer mehr an Macht zunehmende Gebilde hinzublicken begannen, ist leicht verständlich. Persönliche Reibungen des Sultans Junfa mit dem Führer der Bewegung, dem er den Thron verdankte und der deshalb leicht geneigt war, seine Würde nicht zu respektieren und ihn nur als Werkzeug zu benutzen, verstärkten das Mißverhältnis. So trafen sie denn zunächst Maßregeln zur Unterdrückung der äußeren Abzeichen der Gemeinde, indem sie Turban und Schleier verboten. Zieht man in Betracht, welche außerordentliche Bedeutung im ganzen Orient den äußeren Abzeichen in der Kleidung beigelegt wird, vor allem, wenn es sich um die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Bruderschaft handelt, so wird es klar, wie empfindlich ein solches Verbot eine erfolgreiche Propaganda der Gemeinde treffen mußte. Neben diesen sozusagen polizeilichen Maßregeln ließen die Hausafürsten aber auch deutlich durchblicken, daß sie gesonnen seien, nötigenfalls dem weiteren Umsichgreifen der Gemeinde mit Waffengewalt Einhalt zu tun. Durch diese Drohungen veranlaßt, spaltet sich ein Teil der Schar unter dem Hausapriester ʿAbdessalām ab und wandert nach Gimbana aus. In der Tatsache, daß ʿAbdessalām bei Beginn des Bruches zwischen ʿUṯmān und Junfa in Gimbana ist, stimmen Tw. und HChr. überein. Hier mag sich dann ein Vorfall, wie ihn die HChr. beschreibt, abgespielt haben. Jedenfalls zeigte derselbe, wie selbstherrlich ʿUṯmān gewohnt war, sich zu betragen. ʿAbdallāh berichtet, Junfa habe zuerst ʿAbdessalām selbst befohlen, zurückzuwandern, dann aber nach dessen Weigerung sich an den Oberherrn

der Gemeinde, an ʿUṯmān, gewandt, den er zu sich zitiert. Bei dieser Audienz, der kurz darauf eine zweite folgt, ohne daß eine Einigung zustande kommt, geht es heiß her. Über den Inhalt der Verhandlungen erfahren wir von ʿAbdallāh nichts Näheres. ʿUṯmān hat in denselben wohl im Bewußtsein seiner Macht und in seinem religiösen Fanatismus an Junfa Forderungen gestellt, die für diesen unannehmbar waren und im Falle von deren Nichterfüllung mit der Auswanderung, d. h. dem Kriege gedroht. Jedenfalls kann aber wohl als sehr wahrscheinlich angenommen werden, daß ʿUṯmān an dem Bruche mit Junfa bei weitem nicht so unschuldig ist, wie es der Tw. versucht darzustellen.

Nach diesen Auseinandersetzungen mit ʿUṯmān geht Junfa nun offen mit Gewalt vor. Er legt es darauf an, die Gemeinde gänzlich zu vernichten. Zuerst greift er ʿAbdessalām an, dessen Anhänger er zersprengt. Dann verfolgt er andere abgesonderte Teile der Gemeinde und schließlich trachtet er die Muttergemeinde selbst dadurch zu lähmen, daß er ihr das Haupt zu nehmen versucht. ʿUṯmān beantwortet diesen Schlag Junfas mit der Auswanderung aus Gōbir, und damit ist der offene Kriegszustand zwischen ihm und dem König ausgebrochen.

II. Die Kriege mit den Hausastaaten und die Begründung des Kaiserreichs Sokoto.

Eine chronologische Darstellung der Ereignisse, die mit der Hiğra ansetzen, ist mit außerordentlichen Schwierigkeiten verbunden. Außer den spärlichen Daten, die sich aus den Angaben des Tw. für die ersten Jahre der Kämpfe gegen die Hausafürsten errechnen lassen, sind wir gänzlich auf die mündliche Überlieferung angewiesen, deren Genauigkeit natürlich im allgemeinen eine zweifelhafte ist, solange es sich nicht um gleichzeitige Ereignisse handelt. Die HChr. ebenso wie die KChr. geben gar keine Daten.

Burdon gibt das Datum der Hiğra auf den 12. Ḏu'l-Qaʿda 1218/23. Februar 1804 an [1]). Damit befindet er sich freilich im Konflikt mit den bisherigen Datierungen dieses Ereignisses. Barth gibt zwei sich widersprechende Daten, einmal 1802 [2]), das andere Mal 1803/04 [3]). Monteil gibt 1802, Mockler-Ferryman 1800. Die Datierung der Hiğra auf 1802 ist nach den Angaben des Tw., der als Datum 1218/

[1]) *Sokoto history*, Tafel 1.
[2]) *R. & E.* IV, S. 152.
[3]) *R. & E.* IV, S. 169.

1803/04 angibt [1]), zu früh gegriffen. Es ist zudem auch sehr unwahrscheinlich, daß zwischen der Hiğra und der ersten Schlacht am Teiche Koto, die der Tw. auf den 12. Rebīʿ I. 1219/22. Juni 1804 datiert [2]), ungefähr 2 Jahre verflossen sind. So ist die Burdonsche Datierung 4 Monate vor der Schlacht bei Koto, am 12. Duʾl-Qaʿda 1218 aller Wahrscheinlichkeit nach die richtige.

Über die nächsten Ereignisse nach der Hiğra berichtet ʿAbdallāh folgendes (M 14 v. 9, F 19 r. 9):

فامر ولاة بلاده ان ياخذوا[3] كل من يسير الى الشيخ فجعلوا يفتنون المسلمين يقتلونهم و*ياخذون اموالهم ثم جاوز الامر الى ان دانوا يرسلون الجيوش الينا فاجتمعنا لما اشتد ذلك فامرنا الشيخ علينا لينضبط امرنا وهو قبل ذلك كان امامنا وامبرنا فكنت بحمد الله اول من بايعه على الطاعة وعلى[4] الكتاب والسنة ثم حفرنا هناك حصنا ثم جعلنا ننتصر[5] ممن[6] يغزونا فغزوناهم وفتحنا حصن مَتَنْكَرِ ثم حصن سلطان كُنِ جاء سلطان غُوبِرْ يُنْفَ الينا وقد جمع الجيوش من النوبة[7] والتوارق والفلانيين المتبعين له ما لا يعلم عدده[8] الا الله فاخرج لنا امير المؤمنين جيشًا[9] اليه وامرني[10] عليه فالتقينا معه في مكان يسمى فُرْدُمّ قريبًا من حوض هناك يسمى كُتْ بكاف وتاء مضمومتين بضمة اشمام[11] فهزم الله جيوشه بمنه وفضله فله الحمد والشكر فغنمنا اموالهم وقتلناهم وطردناهم ورجعنا الى الشيخ سالمين

»Da gab der König den Gouverneuren seines Landes den Befehl, sie sollten jeden ergreifen, der zum Scheich reise. Da begannen sie die Muslime in Anfechtungen zu bringen, indem sie sie töteten und ihre Habe wegnahmen. Schließlich kam es so weit, daß sie Heere gegen uns entsandten. Da versammelten wir uns, als das immer ärger wurde, und machten den Scheich zum Emir über uns, damit feste Ordnung in unsere Sache käme, denn vorher war er (nur) unser Imam gewesen [12]). Ich

[1]) In dem Schlusse des Tw. (s. o.) wird angegeben, das Jahr 1228 sei das Zehnte nach der Hiğra ʿUṯmāns.

[2]) S. u. S. 38,2.

[3]) M ياخذ die Stelle fehlt in F bis *. [4]) M على [5]) F ننتظر

[6]) F من من [7]) M نونة [8]) M يعلمه, F يعلم عدد [9]) M جيشنا

[10]) M امرنا [11]) M و شمام

[12]) Das وامبرنا muß wohl an dieser Stelle gestrichen werden.

aber war — gelobt sei Gott! — der Erste, der ihm den Huldigungseid zum Gehorsam und auf das Buch und die Sunna leistete. Dann warfen wir dortselbst eine Befestigung aus und nahmen Rache an denen, die uns bekriegt hatten, und bekriegten und eroberten die Feste [1]) Mutankari[2]), später auch die Feste des Sultans von Koni[3]). Da rückte der Sultan von Gōbir, Junfa, gegen uns heran. Der hatte die Heere der Nuba und der Tuareg und derjenigen Ful, die ihm Gefolgschaft leisteten, gesammelt — Gott allein kennt ihre Zahl! Da schickte der Fürst der Gläubigen [4]) ein Heer aus gegen ihn und übertrug mir den Oberbefehl darüber. Wir stießen mit dem Feinde zusammen an einem Orte mit Namen Qurdam, nahe an einem Teiche, der dort lag, namens Koto. Gott aber schlug ihre Heere in die Flucht in seiner Gnade und Güte, ihm gebührt Lob und Dank. Und wir erbeuteten ihren Besitz und töteten und verjagten sie. Dann kehrten wir wohlbehalten zum Scheich zurück.«

Nach diesem Bericht unternimmt also ʿUṯmān seine ersten Züge von einem in dem Orte Qudu, dessen Lage leider nicht zu ermitteln ist, als Stützpunkt angelegten Fort aus. Von dort aus erfolgt dann die Einnahme der Orte Mutankari und Birni-n-Koni. Die HChr. berichtet auch von einem Angriffe eines Generals von Gobir, den ʿUṯmān zurückweist. Vielleicht handelt se sich dabei um ein Gefecht am Rīma, denn dieser Name wird im Tw. des öfteren zusammen mit Mutankari und Koni erwähnt. Inzwischen hat Junfa sein Heer gesammelt, das außer seinen eigenen Truppen noch aus den Kontingenten der Tuareg, Nūba und der nicht zu ʿUṯmān stehenden Ful bestand. Man ersieht daraus, daß selbst in nächster Umgebung ʿUṯmāns durchaus noch nicht alle Ful sich seiner Sache angeschlossen hatten — wie sich später zeigt, waren unter diesen sogar zwei Oheime ʿUṯmāns, — sondern daß ein Teil derselben ohne weiteres gegen ihre Stammesbrüder mit deren Feinden zu Felde zogen. Es kann also nicht richtig sein, wenn die HChr. 179, letzte Zeile, behauptet, Junfa habe eine allgemeine Fulverfolgung angeordnet, da »es recht sei, die

[1]) Der Tw. nennt beinahe jeden Ort eine Feste (حصن). Die Städte in den Hausastaaten sind fast alle mit Mauern umgeben, um sie gegen räuberische Überfälle der Nachbarn zu schützen. Obwohl diese Mauern von primitivster Konstruktion waren, charakterisierten sie die damit umgebenen Orte in den Augen der Ful als Festungen.

[2]) Von den beiden bei Barth, *R.* & *E.* IV, S. 549 und 552 genannten Orten dieses Namens kommt hier wohl nur der bei Sabo-n-Birni in Betracht.

[3]) Birni-n-Koni.

[4]) ʿUṯmān nimmt also nunmehr nach seiner Wahl, die nach dem Vorbilde des Khalifenstaates erfolgt, den Titel *Amīru'l-Mu'minīn* an.

Ful vollständig auszurotten«. Als den mit Junfa verbündeten Tuaregstamm bezeichnet eine Randnote des Tw. (Hdschr. M) die Asbinleute. Die HChr. berichtet ebenfalls, daß Junfa mit dem König von Asbin, Agunbulu, dessen Name auch im Tw. an anderer Stelle genannt wird, verbündet gewesen sei.

Über den Verlauf der großen Befreiungsschlacht bei Qurdam berichten zwei von ʿAbdallāh auf den Sieg gedichtete Qaṣīden genauer (M 15 r. ff., F 29 v. 3 ff.). Danach waren die Truppen der Gemeinde unter dem Oberbefehl ʿAbdallāhs nach Osten marschiert, um dem von dort erwarteten Feind entgegenzuziehen. Dieser hatte indessen offenbar eine Umgehung ausgeführt und stand westlich von ʿAbdallāh. Er beabsichtigte wohl das von Truppen entblößte Qudu-Fort zu überfallen. In eiligstem Gewaltmarsch rückt ʿAbdallāh in der Nacht vom 10. auf den 11. Rebīʿ I. zurück durch das Fort Qudu nach Qurdam, dessen Lage unbekannt ist, das aber wohl nicht weit nördlich des Rīma zu suchen ist. Hier kommt es dann an einem Teiche namens Koto zur Schlacht, in der Junfa eine entscheidende Niederlage erleidet, obwohl er nach den Angaben des Tw. über die doppelte Übermacht verfügte, und die Truppen ʿAbdallāhs infolge des angestrengten Marsches ermattet und dezimiert waren. Junfa selbst vermochte sich mit einem Teile seiner Panzerreiter in wilder Flucht durch die Wälder von Baǧūi an den Rīma zu retten, wo er die Trümmer seines Heeres sammelte. Seine Weiber, sein ganzer Train, darunter die königlichen Insignien, Trommeln und Blasinstrumente, sowie eine gewaltige Menge von Panzern und Waffen fielen in die Hände des Siegers. Besonders die Erbeutung der letzteren wird ʿUṯmān außerordentlich willkommen gewesen sein[1]). Die HChr. berichtet von einer dreitägigen Schlacht, am ersten Tage habe ʿUṯmān 5000 und am zweiten Tage 4500 Mann Verluste gehabt, habe aber am dritten die feindlichen Armeen vollständig geschlagen. Agunbulu sei gefallen. Das letztere beruht indessen auf einem Irrtum; aus dem Tw. geht hervor, daß Agunbulu noch in der mehrere Jahre später geschlagenen Schlacht bei Fāfara gegen ʿUṯmān gekämpft hat[2]). Die Darstellung der HChr. verfolgt offensichtlich die Tendenz, die Schlacht und den endlichen Sieg ʿUṯmāns als möglichst großartig hinzustellen. Aus dem Schlußsatze des obigen

[1]) Sehr interessant ist auch die Mitteilung im Tw., daß eines der Kampfmittel im Werfen von brennendem Naphtha bestand (M 16 v. 10), das Junfa schon bei der denkwürdigen Unterredung mit ʿUṯmān vergeblich anzuwenden versucht hatte. Vgl. hierzu M. J. de Goeje, *Quelques observations sur le feu Grégeois*, in *Estudios de Erudicion oriental* (Hom. a. D. Francesco Codera, Zaragossa, 1904).

[2]) S. u. S. 51, 7 v. u.

Berichtes des Tw. geht hervor, daß ʿUṯmān persönlich an der Schlacht gar nicht teilgenommen hat, so daß das Verdienst des Sieges allein seinem Bruder ʿAbdallāh zukommt. Das Datum der Schlacht gibt der Tw. auf Donnerstag den 12. Rebīʿ I. 1219/22. Juni 1804 an[1]). Burdon weicht in der Datierung um 7 Tage ab, er setzt die Schlacht auf den 19. Rebīʿ I. an. Das Datum des Tw. ist als das richtige zu betrachten.

Die Folgen des Sieges ʿUṯmāns waren bedeutend. Die Angriffskraft von Gōbir war fürs erste gelähmt. Zuerst sendet ʿUṯmān bzw. sein Bruder ʿAbdallāh nun an die noch heidnischen Ful, an seine Oheime mütterlicherseits Dādi und Zaid, und fordert sie in einer langen Siegesqaṣīde auf, sich der Gemeinde anzuschließen.

Die nächste Folge von Koto war eine verschärfte Muslimenverfolgung in den gesamten Hausastaaten, deren Könige nunmehr mit erschreckender Deutlichkeit die Größe der Gefahr für den Bestand ihrer Reiche vor Augen sahen. Wahrscheinlich ist dies die Fulverfolgung, die die HChr. vor Koto ansetzt, und ist »*Muslimūn*« des Tw. gleich »*Fulānī*« der HChr. zu setzen. Die Kämpfe ʿUṯmāns gegen die Hausastaaten zeigen immer deutlicher das Bild des Rassenkampfes der Ful gegen die Hausa.

Über die auf die Schlacht von Koto folgenden Ereignisse berichtet der Tw. (M 17 r. 11, F 21 v. ult.):

ونحن طرد اللّه سلطان غوبر وجيوشه صرنا نحن نغزوهم ولا يغزونا فغاظ ذلك جميع الملوك في حوس وقالوا بذلك فجعلوا يفتنون[2]) المسلمين الذين فيهم ويمتحان المسلمون[3]) بناحية ثم يقاتلونهم ففتح اللّه لنا بلاد امير كَبِ فنتقلنا اليه بعد نحو شهر من طرد يُنْفَ ثم رجعنا بعد نحو شهرين الي بلاد غُوبِر ففتحنا بلادًا فيه سياتي ذكرها ان شاء اللّه في قصيدة جيش الفتوح ثم جهز امير المؤمنين جيشًا[4]) وامرني عليه الي حصن امير غُوبِر اَلْقَاضَوَا فوصلنا اليه فقاتلناهم اشد القتال من كل جهات الحصن ثلاث مرات[5]) ونحن[6]) بقدر اللّه لنا ففتحه حينئذ فرجعنا الي الشيخ حين سمعنا ان التوارق يغيرون[7]) علي عيالنا وكنت قد اصيب رجلي بسهم[8]) في

[1]) Dieses Datum ist aus den Angaben des Tw. M 15 r. 12—18 errechnet. Daraus ergibt sich: 1) Befehl ʿAbdallāhs zum Marsche nach Koto: 10. Rebīʿ I.; 2) Marsch durch das Qudu-Fort: Nacht des 10. auf den 11. Rebīʿ; 3) Aufstellung des Fulheeres: 11. Rebīʿ bis zum Abend. Die Schlacht selbst findet nach M 16 v. 3: يوم الخميس قبل ظهر d. h. am Donnerstag den 12. Rebīʿ I. statt.

[2]) M يقتلون [3]) F المسلمين [4]) F جيشنا [5]) F مرار
[6]) M لم [7]) F يغزون verbessert in يغيرون. [8]) M انسهم بسهم

وقت القتال الاول فسهل الله لي امر ذلك ولما وصلنا الي الشيخ[1] قام مع جميع الجماعة[2] والعيال حتى وصلنا الي محل يقال له ثُنثُوا فاجتمع جيوش غوبر مع تواركيهم[3] فاوقعوها علينا بغتةً لم نسمعهم الا وهم قد وصلوا الينا في العيال فتلقاهم الجماعة فحصل الهزيمة لها واستشهد ما لا يحصى منها *من خيارها منهم[4] صاحب اللواء[5] يومئذ اخونا محمد بن الحسن المشهور بلقبه سعدان والامام محمد ثَنبُ *ابن عبدالرحمن[6] وزيد بن محمد سعد وغيرهم وكنت يومئذ لا اقدر علي القيام لما اصابني في الرجل من السهم فلما وصلت الهزيمة الينا قمت اعرج فتلقيت الفرار وخالفتهم فتبعني بعضهم حتى لقينا اوائل العدو يقتلون ويسلبون فصففت من[7] معي ورميناهم رمية واحدة فانقلبوا الي معظمهم فلم يقم احد فطردهم الله بقدرته فاتبعناهم فوصل الهزيمة الي الشيخ فركب واتبعنا وجاء وقد طرد الله العدو

»Als nun Gott den Sultan von Gōbir zurückgeschlagen hatte, begannen wir sie mit Krieg zu überziehen, während sie uns nicht bekriegten. Das erzürnte alle Könige in Hausa und sie wurden dadurch gedemütigt. Da begannen sie die Muslime, die unter ihnen waren, in Anfechtungen zu bringen, so daß diese sich nach einem Distrikt zurückzogen. Darauf kämpften wir mit ihnen, und es öffnete uns Gott das Land des Emirs von Kebbi und wir zogen ungefähr einen Monat nach der Niederlage des Junfa dorthin. Dann, nach ungefähr zwei Monaten, kehrten wir zurück ins Land Gōbir und eroberten Lande, die ich, so Gott will, in der Qaṣīde: ‚Das Eroberungsheer' nennen werde. Der Fürst der Gläubigen rüstete alsdann ein Heer aus und gab mir den Oberbefehl über dasselbe gegen die Feste des Emirs von Gōbir, Alqalaua. Wir gelangten zu ihr hin und stürmten dreimal gegen sie mit größter Wucht von allen Seiten her an. Aber Gott bestimmte uns nicht, sie damals (schon) einzunehmen. Dann kehrten wir zum Scheich zurück auf die Nachricht hin, daß die Tuareg über unsere Familien herfielen. Ich war damals am Fuß durch einen Pfeil verwundet beim ersten Sturmangriff, Gott aber machte mir die Sache leicht.

Als wir nun zum Scheich kamen, machte er sich auf mit der gesamten Anhängerschar und der Familie, und wir gelangten zu einem Orte mit Namen Čunčua. Da versammelten sich die Heere von

[1]) F شيخ [2]) M الجماعات [3]) M والتوارقهم [4]) Fehlt in M.
[5]) M لواء [6]) Fehlt in M. [7]) F مع من

Gōbir mit ihren Tuareg und man ließ sie uns unerwartet überfallen. Wir hatten aber nicht eher von ihnen etwas gemerkt, als bis sie schon da waren bei uns unter unseren Familien. Die Gemeinde traf mit ihnen zusammen und es stieß ihr eine Niederlage zu. Es fielen von ihr unzählige ihrer Besten, unter andern der Bannerträger an jenem Tage, unser Bruder Muḥammad b. Ḥasan, der unter dem Beinamen Sa'dān[1]) bekannt war; ferner der Imām Muḥammad Sambo b. 'Abderraḥmān und Zaid b. Muḥammad Sa'd. Ich war an jenem Tage wegen der Pfeilwunde am Fuß nicht imstande aufzustehen. Als aber die Flucht bis zu uns kam, stand ich auf, obgleich ich lahm war. Ich traf auf die Flüchtlinge und warf mich ihnen entgegen. Einige folgten mir, bis wir auf die erste Reihe des Feindes stießen, wie sie gerade mordete und raubte. Da stellte ich meine Leute in Reih und Glied auf und wir schossen auf den Feind auf einmal eine Salve ab. Da wurde der größte Teil von ihnen überwältigt und nicht einer blieb stehen. Gott aber jagte sie in seiner Macht in die Flucht und wir verfolgten sie. Als die Flucht vor dem Scheich gekommen war, da stieg er zu Pferde und folgte uns, aber als er kam, hatte Gott den Feind schon in die Flucht gejagt.«

Bevor also 'Uṯmān in Ausnützung seines Sieges nun seinerseits die Offensive ergreift, unternimmt er zuerst einen Stoß zur Sicherung seiner Flanke und seines Rückens gegen das benachbarte Kebbi, um alsdann freie Hand gegen Gōbir zu haben, ohne daß er eine Bedrohung seiner Operationsbasis in Abwesenheit seines Heeres zu befürchten braucht. Etwa einen Monat nach der Schlacht bei Koto, also im Rebī' II. 1219/Juli-August 1804 rückt er in Kebbi ein und »erobert das Land« in zweimonatlichem Feldzuge. Von einer vollständigen Eroberung von Kebbi kann indessen hier noch gar nicht die Rede sein, wie die schweren Kämpfe mit Kebbi in den nächsten Jahren beweisen. Der ganze Zug gegen Kebbi ist eben nur als ein Sicherungsstoß aufzufassen, der die Einwohner von Kebbi auf einige Zeit in Schach halten sollte und daher auch nur die Unterwerfung der nächstgelegenen Landstriche umfaßt haben wird.

Nach Ausführung dieser Vorsichtsmaßregeln wendet sich 'Uṯmān dann seiner Hauptaufgabe, der Vernichtung Gōbirs, zu. Zunächst erobert er eine Reihe von festen Plätzen und entsendet dann ein Heer unter dem Kommando 'Abdallāhs gegen die feindliche Hauptstadt Alqalaua. Der dreimalige Sturm mißlingt[2]), 'Abdallāh selbst erhält

[1]) »Der Pavian«.

[2]) Es zeigt sich hier, wie bei vielen späteren Gelegenheiten, wie ungeeignet die Reiterheere der Ful zur Belagerung von Städten waren.

einen Schuß in den Fuß. Zudem trifft die Nachricht ein, daß die Tuareg eingefallen seien. Da zieht ʿAbdallāh von Alqalaua ab. Nach der Rückkehr des Heeres zieht ʿUṯmān mit seiner gesamten Macht den wiederum die Offensive ergreifenden Gōbirleuten und Tuareg entgegen. Er wird indessen bei Čunčua überfallen und unter schweren Verlusten geschlagen. Nur dem entschiedenen Eingreifen ʿAbdallāhs glückt es, mit einem kleinen Häuflein der Flüchtigen die Verfolgung des Feindes zu hemmen und dessen Vorhut zurückzuwerfen. Ja, nach der Schilderung ʿAbdallāhs hat sich der anfängliche Sieg der Verbündeten in eine Niederlage verkehrt. Das scheint allerdings auch aus der sonst unverständlichen Tatsache hervorzugehen, daß auf die Schlacht bei Čunčua, gleichsam als deren Folge, eine zweite Belagerung Alqalauas stattfindet. Der Tw. fährt nämlich fort (M 17 v. 13, F 22 v. 5):

ثم بعد ذلك انتقلنا حتى وصلنا الى قريب من حصن ألقلصوا فحصرناهم نحو شهر ثم انتقلنا لما اشتد الجوع بالجماعة الى بلاد زنفر وقد فتحها[1] الله لنا من غير قتال فوصلنا اليها عند تمام سنة من خجرتنا في شهر ذي[2] القعدة ولما صلينا العيد الاضحى[3] تهيأت لتشييع امير كب الذي اسلم هو ومن معه واتبعه[4] جماعتنا الى ان رجعنا معه الى ذلك المحل الذي نزلنا فيه وهو سابن غرى لا رجعه الى محله ورجعنا بلاد سلطان كب الذي ابى الاتباع فهيأت جيشًا لذلك وهو جيش الفتوح فسرنا مع من اتبعنا فتلقانا اهل بلاد سلطان غم بالقتال من حصن لهم يقال له دندا الى آخر بلده ولم نترك حصنا[5] الا لم نفتحه فطلب سلطان غم الامان منا فاعطيناه الامان في حصنه فقلنا على اني اذا رجعت من الغزو سرت معه الى امير المؤمنين فكان الامر كذلك وفتح الله لنا بضعة وعشرين حصنا فيها حصن سلطان كب سيدتي عدد في النظم فرجعنا سالمين غانمين بحمد الله

»Nach diesen Ereignissen brachen wir dann auf, bis wir in die Nähe der Feste Alqalaua kamen, und belagerten sie ungefähr einen Monat lang. Dann zogen wir, als der Hunger in der Gemeinde zu stark wurde, nach dem Lande Zanfara und Gott öffnete es uns ohne Kampf. Wir langten dort an am Ende des ersten Jahres nach

[1]) M فتحنا [2]) M شهرذ [3]) M الاضحية [4]) F اتبعه
[5]) F حصن

unserer Auswanderung im Monate Du'l-Qa'da. Als wir das Opferfestgebet verrichtet hatten, machte ich mich bereit, den Emir von Kebbi zu begleiten, der samt seiner Gefolgschaft zum Islam übergetreten und unserer Gemeinde gefolgt war, bis wir mit ihm zu dem Orte zurückkehrten, wo wir gelagert hatten — nämlich Sābo-n-Garī —, um ihn nach seinen Wohnort zurückzubringen. Und wir führten den Glaubenskrieg gegen das Land des Sultans von Kebbi, der sich geweigert hatte, Folge zu leisten, und ich rüstete zu diesem Zwecke ein Heer aus. Das ist das ‚Eroberungsheer'. Und wir marschierten mit denen, die uns folgten. Da stießen die Leute des Landes des Sultans von Gumi mit uns zusammen in einer Schlacht bei einer Festung namens Kunda, und wir eroberten alle Orte bis zum letzten Ort jenes Landes und ließen keine Festung unerobert. Da bat der Sultan von Gumi uns um Gnade, ich aber gewährte ihm Gnade in seiner Festung nur unter der Bedingung, daß ich, wenn ich von dem Kriegszuge heimkehrte, mit ihm zum Fürsten der Gläubigen reiste, und so geschah es. Gott öffnete uns einige zwanzig Festungen, darunter die Feste des Sultans von Kebbi. Sie werden in dem Gedichte aufgezählt werden. Wir aber kehrten — Gott sei gepriesen! — wohlbehalten und beutebeladen zurück.«

Die zweite Belagerung der feindlichen Hauptstadt endigt also wiederum mit einem Mißerfolg. Diesmal muß die Belagerung wegen Hungers bei den Belagerern aufgegeben werden. Das Datum dieser zweiten Belagerung Alqalauas läßt sich auf die Monate Šawwāl bis Du'l-Qa'da 1219/Januar bis Februar 1805 festlegen. Im Du'l-Qa'da 1219 bis gegen Mitte Du'l-Ḥiğğa desselben Jahres folgt dann die Eroberung von Zanfara, die sich ohne Schwertstreich vollzieht. Ein Hauptgrund zu dem Verhalten der Bewohner von Zanfara den Ful gegenüber liegt wohl in dem Nationalhaß, der zwischen ihnen und den Gōbirleuten herrschte, seitdem der Gōbirkönig Babāri die Hauptstadt des Landes, eine mächtige Handelsstadt, erobert und zerstört hatte (1764), um dadurch die von ihm selbst gegründete Hauptstadt von Gōbir, Alqalaua, zur Blüte zu bringen [1]).

Von Sābo-n-Garī [2]), dem Hauptquartier 'Uṯmāns, aus wendet sich 'Abdallāh mit einem Heer dann gegen Kebbi. Auf dem Marsch hat er zuerst noch einen Kampf mit dem Sultan von Gumi [3]), in dessen Gebiet er wahrscheinlich den Fluß Ğega überschreiten wollte, zu be-

[1]) Barth, *R.* & *E.* IV, S. 539.

[2]) Hausa: »Neustadt«, in der Nähe der Einmündung des Gulbe-n-Kebbi.

[3]) Das Land Gumi liegt am mittleren Laufe des Flusses Jega.

stehen. Es kommt zu einer Schlacht bei Kunda [1]), in der ʿAbdallāh einen Sieg erficht, der die Eroberung des ganzen Landes zur Folge hat. Von Gumi aus dringt dann ʿAbdallāh in Kebbi ein und erobert einen großen Teil des Landes. Über den Gulbe-n-Kebbi scheint ʿAbdallāh indessen nicht vorgedrungen zu sein. Unter den von ʿAbdallāh in der auf diese Ereignisse gedichteten Qaṣīde (M 18 r. 6, F 23 r. 3) genannten eroberten Festungen sind die bedeutendsten

1. Kunda, nördlich des Flusses Ǧega, zu Gumi gehörig [2]); 2. Māsu, südlich Gando [3]); 3. Gēfuru, östlich Gando [3]); 4. Magāzi-n-Kāda, wohl identisch mit dem von Barth genannten Mágadji-n-káda [3]); 5. Māṭāṭi, wohl identisch mit dem bei Barth genannten Madádi [3]); 6. Zōro (Barth schreibt Sóro) am unteren Gulbe-n-Kebbi [4]); 7. Geggi am unteren Gulbe-n-Kebbi [4]); 8. Randāli am unteren Gulbe-n-Kebbi [4]); 9. Lailāba, das als besonders stark bezeichnet wird, am Gulbe-n-Kebbi, nahe bei Augi [5]).

Die Züge in Kebbi haben bis Ende Muḥarram 1220 gedauert. Von der Einnahme der Feste Fōdi, deren Lage indessen nicht zu bestimmen ist, gibt der Tw. auch das Datum, den 12. (oder 22. nach M) Muḥarram 1220/12. (22.) April 1805 (M 18 r. 15, F 23 r. 12).

Am letzten Muḥarram 1220 trifft ʿAbdallāh mit seinem Korps wieder in Sābo-n-Garī bei ʿUṯmān ein. Von hier aus werden dann in den nächsten 6 Monaten Streifzüge gegen die benachbarten Länder gemacht, über die aber keinerlei Einzelheiten bekannt sind. Anfang Šaʿbān 1220/Ende Oktober 1805 verlegt ʿUṯmān seine Operationsbasis nach Gando in dem eroberten Gebiete von Kebbi. Die Verlegung des Hauptquartiers nach Gando läßt sich wohl so erklären, daß ʿUṯmān beim Kampfe gegen Kebbi sowohl wie gegen Gōbir einen Stützpunkt haben wollte, der näher am Feinde lag. Überraschen muß nur die Wahl gerade Gandos seiner ungünstigen strategischen Lage wegen, denn dasselbe liegt in einem Kessel und wird von allen Seiten von den umliegenden Höhen beherrscht.

Die folgenden Ereignisse behandelt der Tw. nur ganz kurz. Er berichtet von Kriegszügen, die von dem neuen Hauptquartier aus unternommen wurden, in deren Verlauf ʿUṯmān eine schwere Schlappe bei Alwasa [6]) erleidet, bei der viele Anhänger ihr Leben verlieren.

[1]) An der Nordseite des Flusses Ǧega.
[2]) Barth, *R.* & *E.* IV, S. 550.
[3]) Ibid. S. 551.
[4]) Ibid. S. 552.
[5]) Ibid. S. 548.
[6]) Nahe Sogirma, am unteren Gulbe-n-Kebbi (*R.* & *E.* IV, S. 552).

Der Feind dringt sogar bis zum Hauptquartier vor. Das bescheidene »aber Gott warf sie zurück« deutet darauf, daß die Niederlage eine sehr ernste gewesen sein muß. Im Zusammenhang mit dieser Niederlage steht der Abfall der frisch unterworfenen Kebbileute. Der Text lautet (M 19 r. 15, F 24 r. 12):

ولما رجعنا الى سابن غرى اخر المحرم مكثنا عندك ستة اشهر نغزوا ونفتح البلاد ثم انتقلنا الى موضع فى[1]) دب يسمى قند بقف مفتوحة نقون[2]) سنة فدال[3]) مضمومة اخره فى اوائل شعبان فى السنة الثانية من هجرتنا فجعلنا نغزوا الاعداء الى ان وقعت وقعة ألْوَسَ[4]) بفتح الهمزة وسكون اللام وفتح الواو بعدها سين اسم موضع فى دب فستشهد فيه ما لا يعلم[5]) عدده من جماعتنا حتى وصل الاعداء الى حصننا قند فطردهم الله بعدما انتقض[6]) علينا غالب اهل دب الحوسيين

»Und als wir nach Sābo-n-Garī zurückgekehrt waren am letzten Tag des Muḥarram, blieben wir dort 6 Monate lang und machten Kriegszüge und eroberten Ortschaften. Dann siedelten wir über nach Gando im Anfang des Monats Šaʿbān im 2. Jahre nach unserer Hiğra und begannen die Feinde zu bekriegen, bis sich das Ereignis von Alwasa ereignete, einem Orte in Kebbi. Da starben unzählige von unserer Schar den Glaubenstod, ja der Feind kam bis zu unserer Feste Gando. Da warf sie Gott zurück, nachdem die meisten Hausabewohner von Kebbi sich gegen uns empört hatten.«

Hierauf folgt eine Qaṣīde über das berichtete traurige Ereignis und dann wird fortgefahren (M 20 v. 9, F 26 v. 10):

ثم لما طرد الله الاعداء عنا جعلنا نغزوا ونغير على من انتقض علينا الى ان تهيئنا فى السنة الرابعة من هجرتنا للغزو الى القلوا وخرجنا اواخر رجب فاستهل شعبان ونحن فى الطريق

»Dann, als Gott die Feinde von uns weggetrieben hatte, begannen wir Raubzüge gegen die Abtrünnigen zu unternehmen, bis wir uns im 4. Jahre unserer Hiğra anschickten zum Kriegszug gegen Alqalaua, und wir zogen aus Ende Reğeb, und der Šaʿbān (1222/Oktober 1807) brach herein, während wir unterwegs waren.«

Nachdem »Gott die Feinde vertrieben hat«, werden also Rachezüge gegen die aufständischen K e b b i unternommen. Einzelheiten

[1]) Fehlt in F. [2]) بنون [3]) F والدال [4]) F الوسا [5]) Mss تعلم [6]) انتقم

darüber gibt uns ʿAbdallāh nicht. Unsere anderen Quellen berichten von einer Eroberung und Zerstörung Birni-n-Kebbis. Barth gibt dafür das Jahr 1221/1806 an[1]), eine Zahl, die auch ganz wahrscheinlich klingt. Der Grund für ʿAbdallāhs Schweigen ist wohl in dem Umstande zu suchen, daß er in dieser Zeit nicht an der Spitze des Heeres stand, sonst würde er sich die Schilderung der Eroberung der Kebbihauptstadt schwerlich haben entgehen lassen. Als Heerführer treten vielmehr nach der HChr. Mojiǧo und Alu Ǧedi auf. Dieser Umstand steht gewiß im Zusammenhange mit der weiter unten geschilderten Reise ʿAbdallāhs nach Kano. Die Chronologie dieses ganzen Krieges gegen Kebbi läßt sich nicht genau festlegen. Da aber das nächste Ereignis, das ʿAbdallāh berichtet, der Zug gegen Alqalaua, in den Oktober des Jahres 1807 fällt, so läßt sich daraus schließen, daß der Krieg mit Kebbi von frühestens Mai 1805 bis spätestens Oktober 1807 gedauert hat. Genauer, wenn auch nur ganz kurz, berichtet über dieses letztere Ereignis die HChr.[2]). Sie gibt an, daß die Generale ʿUṯmāns, Mojiǧo und Alu Ǧedi, letzterer ein Sohn ʿUṯmāns[3]), die Hauptstadt von Kebbi, Birni-n-Kebbi, eingenommen und den König, Hōdi Da-n-Tarāna, vertrieben hätten. Der König habe sich nach Kinda zurückgezogen und von dort aus den Krieg weitergeführt. Die Kriege mit Kebbi ziehen sich dann ja durch die ganze Geschichte des Reiches Sokoto sowie des Reiches Gando bis zur Gegenwart. ʿAbdallāh erwähnt von nun an keine Kämpfe mit Kebbi mehr, offenbar war die Kraft Kebbis fürs erste gebrochen.

An die Niederwerfung Kebbis schließt sich dann ein Zug gegen Alqalaua. Über dessen Ausgang berichtet ʿAbdallāh ebenfalls nichts. Während des Marsches gegen Alqalaua verläßt ʿAbdallāh das Heer und unternimmt eine Reise nach Kano. Als Grund seiner Reise gibt er die weltliche Gesinnung der Brüder und ihre Eifersucht im Punkt der weltlichen Ehre an, von der er sich auch selbst nicht freispricht. Es werden hier offenbar irgendwelche Unstimmigkeiten im Großen Hauptquartier angedeutet, bei denen die Frage des Kommandos eine Rolle gespielt zu haben scheint, und die den Rücktritt ʿAbdallāhs von der Führung des Heeres und seine zeitweilige Entfernung vom

[1]) *R. & E.* IV, S. 216.

[2]) HChr. II, S. 182, 2–8.

[3]) *R. & E.* IV, S. 541. Über die hervorragende Rolle, die er unter Moḥammad Bello und ʿAtīq spielt, siehe den *Taʾrīḫ Sokoto*, S. ١٩., ١٩٣., ١٩٩, ٢٠٤ u. a. Der bei Barth genannte Moedji ist wohl mit Mojiǧo identisch.

Hauptquartier zur Folge hatten. ʿAbdallāh sagt über seine Reise folgendes (M 201. 12, F 25 l. 13):

وبنت قد جاءنى من الله وارد برفض الاوطان والاخوان والتوجه الي خير خلق الله لطلب الرضوان لما رايت من تغير الزمان والاخوان وميلهم الي الدنيا والتنافس فى ملكها واموالها وجاههم مع تركهم عمرة المساجد والمدارس وغير ذلك وقد علمت[1] انى شرعهم[2] وان[3] ما رايت من غيرى لا يعدونى فرايت ان الفرار قد | وجب على فتركت الجيش واشتغلت بنفسى واستقبلت الي الشرق نحو المصطفى صلّى الله عليه وسلم ان يسر الله ذلك فدخلت في المفازة مع خمسة من اصحابى فبقنا ثلاث ليال لا نرى احدًا ولا اثرًا لاحد الا اثر الفيلة[5] الكثيرة في تلك المفازة حتى يسر الله لنا الوصول الي العمران فجرى فى[6] ذلك في قلبى قصيدة بائية لم اخرجها لاحد حتى وصلنا الي بلد كَنُ فمنعونى من التجاوز[7] وطلبوا منى ان اعلمهم كيف يفعلون في اقامة الدين اذ وجدتهم قد دفع الله الكفار عنهم ولكن مرج امرهم بينهم لما اشتغلوا بالدنيا فرايت فيهم ما غربت منه من وطنى فقلت لهم هذا الذى رايت فيكم هو الذى *فررت منه[8] حتى قلت قصيدةً لذلك في قلبى لم[9] اخرجها لاحد فالحوا على في اخراج القصيدة فكتبتها لهم ثم انفت لهم[10] كتابى فبدء الحكام وقرات عليهم[11] جميع تفسير القرآن فتابوا جميعا وصلح امرهم ونسوا آلات اللهو التى وجدت عندهم وجعلوا عيدان طنبورهم معلفا لخيلهم وفتح الله عليهم ما لم يفتح عليهم قبل ذلك ولله الحمد

»Da (während wir auf dem Marsche gegen Alqalaua waren) kam zu mir eine Eingebung von Gott, daß ich mein Heimatland und die Brüder verlassen und mich hinwenden solle zum Besten der Geschöpfe Gottes, um das göttliche Wohlgefallen zu suchen, weil ich sah, wie die Zeit und die Brüder sich zum Bösen verändert hatten, wie sie zu den Dingen dieser Welt neigten, und wie sie eifersüchtig aufeinander waren um weltliche Herrschaft, weltliche Güter und welt-

1) F علمت 2) F اشرعم 3) F وام 4) M لنفسى 5) F الفيلية
6) Fehlt in M. 7) F تجاوز 8) Fehlt in M. 9) M و 10) Fehlt in M.
11) Fehlt in M.

liche Ehre, und dabei den Besuch von Moscheen und Schulen vernachlässigten und anderes mehr, und weil ich wußte, daß ich der Schlechteste unter ihnen war und selbst nicht frei war von dem, was ich bei den andern sah, da hielt ich es für meine Pflicht zu fliehen, und ich verließ das Heer und beschäftigte mich mit meiner Seele. Und ich ging nach Osten, nach dem ‚Auserwählten' Gottes, wenn Gott nur das möglich machen wollte. Und ich betrat mit 5 Gefährten die Wüste und wir übernachteten dreimal, ohne einen Menschen oder eines Menschen Spur zu sehen, außer den Spuren von vielen Elefanten in dieser Wüste. Schließlich ließ uns Gott glücklich in das bewohnte Land gelangen. Darüber entstand in meinem Herzen die ب-Qasīde, ich teilte sie aber keinem mit. Endlich kamen wir in das Land Kano. Dort hinderte man mich am Weitermarsch und verlangte von mir, ich sollte sie lehren, wie sie handeln müßten bei der Aufrichtung der Religion. Denn ich fand, daß Gott schon die Heiden von ihnen vertrieben hatte, daß aber ihre Sache unter ihnen in Verwirrung geraten war, weil sie sich mit weltlichen Dingen beschäftigten, und ich sah bei ihnen dasselbe, vor dem ich aus meiner Heimat geflohen war. Da sprach ich zu ihnen: ‚Das, was ich hier bei euch sehe, das ist dasselbe, vor dem ich geflohen bin, und ich habe sogar in meinem Herzen eine Qaṣīde darauf verfaßt, die ich aber keinem mitgeteilt habe.' — Da drängten sie mich, die Qaṣīde mitzuteilen, und ich schrieb sie ihnen auf. Dann verfaßte ich für sie mein Buch: ‚Das Licht der Herrscher' und las mit ihnen den ganzen Kommentar des Korans. Da bekehrten sie sich insgesamt und sie kamen in Ordnung. Sie zerbrachen die Instrumente der Spielerei, die ich bei ihnen vorfand, und sie machten aus den Trommelstöcken Futterraufen für ihre Pferde. Gott aber eröffnete ihnen, was er ihnen vorher nicht eröffnet hatte. Gott sei der Preis!«

Diesem friedlichen Berichte ʿAbdallāhs gegenüber berichtet die HChr.[1]) von einem kriegerischen Zuge der Generale Sulaimāna und Dābo-n-Da-n-Bazau, der mit der Einnahme von Kano und der Vertreibung des Königs Mohamma Alwali endigt. Barth berichtet dasselbe[2]), er fügt noch hinzu, der König sei nach Zaria geflohen, während die HChr. angibt, man habe seinen Aufenthaltsort nicht gekannt. Die KChr. bestätigt die Angabe Barths. Sie teilt folgendes mit[3]): »The Fulani attacked Alwali and drove him from Kano, whence he fled to Zaria. The men of Zaria said: ‚Why

[1]) HChr. 181, 9—12.
[2]) *R. & E.* II, S. 92.
[3]) KChr. S. 93.

have you left Kano?' He said: ‚The same cause, which drove me out of Kano will probably drive you out of Zaria.' He said: ‚I saw the truth with my eyes, I left because I was afraid of my life, not to save my wives and property.' The men of Zaria drove him out with curses. So he fled to Rano but the Fulani followed him to Burum-Burum and killed him there. He ruled Kano twenty-seven years, three of which were spent in fighting the Fulani.«

Die Angaben ʿAbdallāhs und die der HChr. und KChr. sind vielleicht in der Weise miteinander zu vereinigen, daß man annimmt, daß ʿAbdallāh nach der militärischen Eroberung Kanos dort angekommen ist. Der Satz: »Gott hatte schon die Heiden vor ihnen vertrieben«, läßt vielleicht darauf schließen.

Der Umstand, daß die Generale Dābo und Sulaimāna beide in Kano ansässige Ful waren, ebenso wie, daß Mojiǧo, einer der Er oberer Kebbis, in Kebbi wohnte, weist darauf hin, daß ʿUṯmān etwa vom Jahre 1806 an seinen lange und sorgsam vorbereiteten Plan, die Hausakönigreiche durch einen Kampf aus ihrem Innern heraus zu zerstören und seiner Hoheit zu unterwerfen, in die Wirklichkeit umzusetzen beginnt. Wir haben gesehen, wie ʿUṯmān, schon lange bevor es zum Bruche mit Junfa gekommen war, in einer großen Reihe von Hausastaaten und in Bornu mit dort ansässigen, angesehenen Ful Verbindungen angeknüpft hatte. Als nun die Kunde von seiner erfolgreichen Erhebung in die Länder dringt, da begeben sich alle diese Großen zu ʿUṯmān, um von ihm die Belehnung mit der Herrschaft über die Ful ihres Landes zu erbitten. Der Aufstand ʿUṯmāns erschien ihnen nicht, wie ʿUṯmān selbst sich bemüht hatte die Sache darzustellen, als ein reiner Religionskrieg gegen die »Heiden« zur Aufrichtung des wahren Islam im Sudan, sondern sie sahen darin den Rassenkampf der Ful gegen die bisher herrschende Rasse der Hausa. Vom Jahre 1806 an verleiht ʿUṯmān nun einer Reihe dieser Fulhäupter die Weiße Fahne [1]) und damit den Auftrag, den Krieg gegen das Land, in dem sie ansässig sind, in ʿUṯmāns Diensten zu eröffnen. Ihre Losung sollte dabei indessen stets bleiben: »Krieg den Ungläubigen!« Diese Methode verrät in ganz besonderem Maße die Klugkeit und den weiten Blick ʿUṯmāns, denn auf diese Weise stellte er den in den Hausastaaten zerstreuten Ful ihre eigenen, mit ihnen vertrauten und bei ihnen angesehenen Häuptlinge an die Spitze und schuf diesen und damit sich selbst

[1]) Die KChr. berichtet S. 94, daß Sulaimāna von ʿUṯmān auch ein Schwert und ein Messer erhielt.

Heere, ohne seine eigenen Truppen im geringsten zu schwächen zu brauchen.

Die Einordnung aller dieser Sonderfeldzüge in den allgemeinen Rahmen in genauer chronologischer Reihenfolge ist unmöglich, ich werde daher deren Gesamtverlauf im einzelnen an passender Stelle darstellen.

Vor das Jahr 1806 fällt ein Zug des Scheichs Buba Jero gegen die Heidenstämme von Mandara [1]). Buba war von Gombe [2]) aus auf eigene Faust durch das Janguru- und Battaland über Song und Holma nach Kilba vorgedrungen. Hier führte er zunächst einen Vernichtungskrieg gegen die am Westhange der Mandaraberge wohnenden Ngei-Heiden, deren Häuptling sich jedoch in Meiha [3]) unterwarf und zum Islam übertrat. Nunmehr drang Buba südlich am Rande des Gebirges vorrückend durch das Land der Kobočiheiden südlich bis Belel vor und marschierte dann den Mājo Tiel [4]) aufwärts nach Dornomo. Indessen ʿUṯmān rief den erfolgreichen General ab, unter dem Vorwande, Buba sei ungehorsam gegen seine Befehle gewesen, da er den Kampf begonnen, ehe er den Befehl dazu von ʿUṯmān erhalten habe, in Wirklichkeit aber wohl, weil er die Unabhängigkeitsgelüste Bubas fürchtete. Buba erhielt den Titel Lamido [5]) Gombe.

In das Jahr 1807 fällt nach Angabe Barths [6]) ferner auch die Eroberung Katsinas durch die Ful. Über dieselbe berichten Barth und die HChr.[7]) genauer. Der Kampf muß ein überaus langwieriger gewesen sein. ʿUṯmān beauftragte die beiden Generale ʿUmaru-n-Dumja und ʿUmaru-n-Dalāǧi mit der Eroberung. Die Stadt war außerordentlich befestigt, Barth gibt die Dicke ihrer Mauern auf 30 Fuß an. Dazu verteidigten die Bewohner dieselbe auf das heldenmütigste. So glückt es denn den beiden Generalen erst nach einer sehr langen Belagerung — Barth gibt an, dieselbe habe 7 Jahre gedauert, eine Zahl, die sicherlich zu hoch gegriffen ist und nur eine außerordentlich lange Zeit darstellen soll —, während der die Not in der Stadt auf das Höchste stieg, Katsina durch Hunger zu nehmen.

[1]) Siehe Strümpell, *Geschichte Adamauas*, S. 58 und Vicars Boyle, *Notes on Yola Fulanis*.

[2]) Stadt am mittleren Gongola.

[3]) Bei Mubi.

[4]) Mājo = Māo, Ful: Gewässer. Der Mājo Tiel mündet etwa 5 km oberhalb Yola von rechts in den Benuë.

[5]) Lamido = König, hier im Sinne von Vizekönig.

[6]) *R. & E.* II, S. 92.

[7]) *R. & E.* ebendort; HChr. 181, 5.

Der König Bāwa Da-n-Rīma zog sich nach Marādi zurück, von wo aus er den Krieg unentwegt fortsetzte. Es gelang ihm oder einem seiner Nachfolger sogar, Katsina noch einmal zurückzuerobern, indessen wurde er bald wieder vertrieben. Er sowohl, wie auch seine Nachfolger haben aber den Kampf um ihr Land, später im Bunde mit den Gōbirleuten, niemals aufgegeben. Mit der Statthalterschaft Katsinas wurde ʿUmaru-n-Dalāği betraut. Über das Schicksal ʿUmaru-n-Dumjas fehlt jede Nachricht.

In Kano herrschte nach der Einnahme der Stadt nach Angabe der HChr.[1]) ein Jahr lang Streit zwischen den Generalen Dābo und Sulaimāna. Genaueres über denselben berichtet die KChr.[2]) ʿUṯmān entschied schließlich für Sulaimāna. Indessen scheint er die Bestimmung getroffen zu haben, daß nach dem Tode Sulaimānas Dābo Lamido werden solle. Darauf weisen die Worte der HChr. 185, 8 hin, S. 237, Z. 3 :»Als er (Sulaimāna) starb, wurde Dābo-n-Kanwa König, weil Dābo von Danbazau während der Regierungszeit des Sulaimāna gestorben war.« ﺩَﺍﻥ ﻳَﻤُﺖ ﺩَﺍﺑُﻦْ ﻛَﻨُﻮ ﺑَﺖْ ﺳَﺮُﻭﺕ ﺩُﻭﻣَﻦْ ﺩَﺍﺑُﻦ ﺩَﻧْﺒَﺰُﻭ ﻳَﻤُﺖ ﺗُﻜَﻦْ ﻧُﻮﺗَﺘَﻦْ ﺳَﺮُﻭﺗَﻞْ ﺳُﻠَﻴْﻤَﺎﻧَ. Die Regierungszeit Sulaimānas wird von der HChr. auf 14, von der KChr. auf 13 Jahre angegeben. Dessen Nachfolger heißt in der KChr. Ibrahim Dabo Da-n-Mohammadu[3]), er ist indessen mit dem von der HChr. genannten Dabo-n-Kānwa identisch. Der Krieg um Kano hat nach der KChr. etwa 3 Jahre gedauert, die Mehrzahl der Städte unterwarfen sich, nur Faggam mußte mit Waffengewalt bezwungen werden.

In Zaria[4]) hatten die beiden Generale Mūsa und Jamūsa den König Makan vertrieben. Dieser zog sich nach Abuğa zurück und führte von dort aus den Kampf weiter. Mit der Königswürde wurde Mūsa belehnt, indessen zeigt die Tatsache, daß auf ihn sein Mitfeldherr Jamūsa folgt, daß auch für Zaria von ʿUṯmān eine gleiche Bestimmung getroffen worden ist, wie für Kano. Die ZChr. bestätigt diese Angabe der HChr. Ihr Bericht hat den folgenden Wortlaut[5]): »Malam Mūsa wurde König[6]) von Zaria. Er kam und bekriegte das Volk von Zaria. Er vertrieb sie, sie machten sich auf, gingen und kamen nach Mangi, wo sie blieben. Da befahl er aufzubrechen und

[1]) HChr. 185, 5.
[2]) KChr. S. 94.
[3]) KChr. S. 95.
[4]) HChr. 181, 12.
[5]) Robinson, *Specimens*, S. 103, 3.
[6]) Siehe Mischlich, *Wörterbuch*: *tshi*, S. 593, 2. Spalte, 8.

folgte bis Mangi. Als sie nun die Bedrängung durch ihn fühlten, da machten sie sich auf und zogen zum Lande Gwari [1]), wo sie eine Stadt bauten namens Abuǧa [2]) und sich niederließen. Hierauf brach er auf und marschierte südlich nach einem Lande namens »Land der Umuaiša« und kämpfte mit diesen. Er vernichtete sie, verbrannte die Stadt und kam zur Stadt Zozo mit 1300 Sklaven, auch kam er mit Pferden. Er gab den Befehl aufzubrechen und zog ins Feld gegen ein Land, dessen Name Kugama war. Die Bewohner desselben schlugen ihn vollständig, Kakumi, ein Krieger, den er liebte, fiel. Da weinte er, brach auf und kehrte zurück nach Zaria. Dann traf er Vorbereitungen, marschierte zu ihrer Stadt, vernichtete sie. Die Bewohner kehrten heim und blieb in Zaria. Er zog achtmal zu Felde und blieb 9 Jahre zu Hause. Er starb in Zaria. Nach dem Tode des Malam Mūsa, des Bornumannes, wurde Jamūsa aus Mali [3]) König von Zaria.«

Die KChr. redet ferner noch von einem Kriegszuge des Galadima Ibrahima nach Zaria von Kano aus. Derselbe fällt indessen in die letzten Jahre der Regierung Sulaimānas. Das Datum der Eroberung Zarias ist unbekannt, der Kampf mit den in den Bergen wohnenden heidnischen Zagezage (Einwohner von Zozo) hat jedenfalls noch viele Jahrzehnte gedauert [4]).

Während der Reise ʿAbdallāhs nach Kano hatte ʿUṯmān seinen dritten Zug gegen Alqalaua unternommen [5]), der indessen wieder mit einem Fiasko endigte. Denn die endgültige Eroberung wird erst, wie wir gleich sehen werden, nach der Rückkehr ʿAbdallāhs berichtet.

ʿAbdallāh spricht im Anschluß an seine Reise ohne Zeitangabe in einer Qaṣīde (M 22 r. 10, F 27 v. 6) von einer Niederlage der Gōbirleute im Bunde mit den Tuareg unter Agunbulu, mit Khāmid, dem Sultan von Adar, den Zanfaraleuten und den Leuten von Kijā und Burmi am Flusse Fāfara in Zurmi [6]). Wahrscheinlich ist diese Schlacht in die Zeit nach der dritten Belagerung Alqalauas zu verlegen.

Nach der Rückkehr ʿAbdallāhs nimmt nun ʿUtmān den Krieg gegen Gōbir mit Energie wieder auf. Diesmal ist seine Unternehmung von Erfolg gekrönt, Alqalaua wird erobert und zerstört, Junfa fällt,

[1]) Robinson schreibt: guri. Dies ist aber zweifellos das von der HChr. genannte Gwāri (غوّار) im südwestlichen Zaria am oberen Gurara.

[2]) Robinson schreibt: Habuja.

[3]) Nach Robinson Stadt bei Ilorin.

[4]) Vgl. Staudinger, *Im Herzen der Haussaländer*, S. 427.

[5]) S. o. S. 45.

[6]) Zurmi am Gulbe-n-Maradi.

der Eroberung der Hauptstadt folgt die Unterwerfung des ganzen Landes (M 22 v. 15, F 28 r. 12):

ولما رجعني الله الحكيم من كن بقهره وحكمته جعلنا نغزو على
من انتقض علينا وغيرهم حتى فتح الله لنا حصن القاصوا واهلك سلطان
غوبر ينف بايدي جماعتنا بحمد الله تعلى ونفانا شر جميع غوبر

»Und als Gott der Allweise mich von Kano zurückgeführt hatte mit seiner Gewalt in seiner Weisheit, nahmen wir den Kampf auf gegen die, die sich gegen uns empört hatten, und die andern, bis uns Gott die Feste Alqalaua öffnete und den Sultan von Gōbir, Junfa, durch die Hand der Gemeinde umbringen ließ — Gott sei gepriesen — und uns von dem Übel des ganzen Gōbir befreite.«

Bei der Rückkehr will demnach ʿAbdallāh die gewaltige Hand Gottes in besonderer Weise gespürt haben. Welche Vorgänge da zugrunde liegen, ahnen wir freilich nicht.

Nach dem Bericht der HChr.[1]) zog sich der Rest der Gōbirleute nach Tsibirī in Asbin zurück, von wo aus sie den Kampf gegen die Ful unermüdlich fortführten. Mit der Eroberung Alqalauas ist für ʿUṯmān ein großer Schritt zum Enderfolg getan: Der Erbfeind, dessen Nähe für seine Existenz stets eine große Gefahr bedeutete, ist endlich vernichtet, und ʿUṯmān ist nunmehr in der Lage, sein Reich weiter auszudehnen und die Eroberung ferner gelegener Landstriche persönlich zu unternehmen. Für die Datierung der Eroberung Alqalauas besitzen wir keinen Anhalt, dieselbe fällt aber in den Zeitraum Šaʿbān 1222/Oktober 1807 bis August 1808.

Die HChr. weiß von dem wechselvollen Kampfe um Alqalaua nichts. Sie berichtet von dessen Einnahme gleich im Anschluß an die Schlacht von Koto.

Zunächst richtet ʿUṯmān seine Augen jetzt auf das jenseits des Nigers auf dessen linkem Ufer gelegene Land Gurma[2]). ʿAbdallāh berichtet über diesen Feldzug folgendes (M 22 v. 18, F 28 r. v. 15):

ثم جهز امير المؤمنين عثمان جيشا[3]) الي ارض غُرَمَ وراء النجر بلاد
بني كَرْبَاسِ[4]) وامرني علي الجيش فسرنا بحمد الله حتى وصلنا الي

[1]) HChr. 184, 1.

[2]) Nach den Angaben der »*Sitten und Gebräuche*« ist Gurma das erste Land westlich des Nigers gewesen, das von den Hausa nach deren Ausbreitung im Niger-Benuë-Winkel angegriffen worden ist. Der König Soba von Gōbir soll diesen Vorstoß gemacht haben eine Angabe, die mit der Barths IV, S. 539 übereinstimmt.

[3]) Fehlt in M. [4]) M كربان

حصن دب بدال وباء[1]) ممالتين ففتحه اللّه لنا واخذنا جميع من فيه فمننت عليهم جميعا واخرجتهم من الحصن[2]) وارسلت بهم الي بلاد الاسلام وهدمت الحصن فمضينا فسمع بذلك كفار تَندَ فتفرقوا عن حصنهم ففتحه اللّه لنا وكان من اشد الحصون علينا فمضينا حتى وصلنا الي البحر فوجدناه قد جاء بمائه لا يتوصل الي عبره الغربى الا بعوم كثير وكان عرضه مقدار ميل او اكثر وفيه من دواب الماء ما يهلك الداخل سريعا فخافته الجماعة ونزلنا عليه محزونين لذلك فدعونا اللّه تعلى وبعد ذلك ارسلت الي البحر رجلا جرئ القلب محسنا للعوم فقلت له ادخل البحر لعل اللّه ان يعطينا محلا نتجاوز منه سهلا *فسر الي[3]) محل ليس من فراض[4]) البحر ولا يدخل الناس منه ابدا[5]) فدخل الماء وسار حتى وصل العدوة[6]) الغربى(!) ولم يتجاوز الماء صدره فرجع واخبرني فحمدت اللّه على ذلك واخبرته الجماعة ففرحوا فبتنا عليه ولما صلينا الصبح قمت الي البحر علي بعيرلى[7]) وجعلت ذلك الرجل امامى وتوكلت علي اللّه فاتبعني الجماعة ودخلت البحر فدخلوا كلهم يدبرون رجالتهم وفرسانهم على الخيل وبعضهم مع الحمير ولم ينزلوا الاثقال حتى خرج[8]) جميع الجيش سالمين في جزيرة فَسْ والكفار لا يطمعون[9]) ان احدا يتجاوز هذا البحر اليهم في ذلك الوقت فوجدناهم في غرة فاغرنا عليهم وقتلنا وسبينا واتلفنا جميع زروعهم ثم جاء اهل الحصون الذين تحصنوا فيها فاسلموا بحق فتركتهم واقررتهم بمحلهم ثم رجعنا سالمين غانمين[10]) وخضنا البحر في ذلك المحل ثم سرنا الي ارض جرم[11]) لنتواصل مع جموعنا الذين هناك فنجتمعهم معهم ثم رجعنا الي الوطن

»Dann rüstete der Fürst der Gläubigen ein Heer aus gegen das Land Gurma jenseits des Stromes, das Land der Bani Karbās[11]),

---

[1]) F البا [2]) F حصن [3]) F الى بحر فى [4]) M فرض [5]) Fehlt in F.
[6]) M لعدوه [7]) F البعير لى M بعيرى [8]) M خرجوا [9]) F يطعون
[10]) Fehlt in M. [11]) F جِرَم قَرَم

[11]) »Karbās ist der Name eines Königs jenseits des Flusses, er gehört zu den Nachkommen des Askia, Fürsten Suqā, des Gerechten. Seine Leute wechselten indessen nach

und er übertrug mir den Oberbefehl über das Heer. Durch Gottes Gnade marschierten wir, bis wir an die Feste Debe[1]) kamen und Gott öffnete sie uns, und wir nahmen alle, die darin waren, gefangen. Ich aber war gnädig gegen sie insgesamt, ich ließ sie auswandern aus der Festung und schickte sie nach mohammedanischen Gegenden. Dann schleifte ich die Festung und wir zogen ab. Hiervon hörten die Heiden von Tanda, und sie zerstreuten sich von ihrer Feste und Gott öffnete uns diese. Es war eine der stärksten Festungen für uns. Dann zogen wir fort und kamen schließlich an den Strom. Wir fanden, daß er Hochwasser führte, und man an das westliche Ufer nur durch vieles Schwimmen gelangen konnte. Seine Breite betrug eine Meile oder darüber, und es gab darin Wasserreptilien, die den, der hineintrat, schnell umbrachten. Davor fürchtete sich die Gemeinde, und wir machten betrübt am Flusse Halt und beteten zu Gott. Hierauf schickte ich einen wagemutigen Mann, der gut schwimmen konnte, an den Strom und sagte zu ihm: ‚Steige in den Fluß, vielleicht daß Gott uns einen Platz gibt, an dem wir bequem übersetzen können.' Da ging er an den Strom an einer Stelle, die nicht zu den Einfahrten in den Strom gehörte, und wo die Leute nie hineingingen. Er stieg ins Wasser und ging, bis er an das westliche Ufer kam, und das Wasser reichte ihm nicht über die Brust. Dann kehrte er zurück und benachrichtete mich. Ich aber pries Gott deshalb und teilte es der Gemeinde mit. Da freuten sie sich und wir übernachteten am Strome, und als wir das Morgengebet verrichtet hatten, brach ich auf zum Strome auf einem Kamel, ließ jenen Mann mir vorausgehen und vertraute auf Gott, die Gemeinde aber folgte mir. Ich stieg in den Fluß und alle stiegen hinein und priesen Gott, die Leute zu Fuß und die Reiter zu Pferde und einige mit Eseln, und sie ließen die Lasten auf den Tieren, bis das ganze Heer wohlbehalten auf der Insel Fās herausstieg. Die Ungläubigen aber hatten nicht erwartet, daß einer diesen Strom nach ihrer Seite hin überschreiten würde, und wir trafen sie in Unachtsamkeit an und überfielen sie, töteten einen Teil, nahmen einen andern gefangen und vernichteten ihre gesamten Saaten. Dann kamen die Leute von den Festungen, in denen sie sich verschanzt hatten, und nahmen den Islam regelrecht an. Da ließ ich sie dort und an ihrem Wohnort bleiben. Wir aber kehrten hierauf wohlbehalten und beute-

ihm den Glauben und wurden Heiden.« So der Kommentar der Siegesqaṣīde zu diesem Namen (M 24 r. 14, F 30 r. 2). Es handelt sich also hier um einen Kriegszug gegen eine zu Songhai gehörige Völkerschaft.

[1]) Debe liegt nach Barth IV, S. 554 nicht weit von Komba, ebenso wie das weiter unten erwähnte Tanda. Debe ist nach Barth IV, S. 560 von Songhai bewohnt.

beladen um und wateten durch den Strom an jenem (selben) Orte. Darauf marschierten wir in das Land Ǧerma, um uns mit unseren Truppen zu vereinigen, die sich dort befanden, und wir schlossen uns mit ihnen zusammen. Dann kehrten wir in die Heimat zurück.«

Die Angaben, daß der Feldzug zuerst über Debe und dann über Tanda geht, lassen die Richtung des Stoßes erkennen. Derselbe muß den Niger in der Gegend von Komba überschritten haben. Dies bestätigt auch die Angabe in der von ʿAbdallāh auf den Zug gedichteten Qaṣīde (M 23 v. 19, F 29 v. 2):

تُرُوا[2]) وكُنْبَّ رأوا توى فتعوذوا — بالله والاسلام خوف البأس

»Die Toro und die Komba sahen den Untergang und sie suchten Schutz bei Gott und dem Islam aus Furcht vor dem Übel«, nach der die Stämme, die den Islam annahmen, die Komba und die weiter nördlich wohnenden Toro waren. In derselben Qaṣīde wird auch angedeutet, daß die bedrohten Stämme vergeblich suchten nach dem südlich von Gurma gelegenen Borgu auszuweichen [3]). Der Zug ʿAbdallāhs ist also in südlicher Richtung, nahe bei Komba, über den Niger gegangen, die auf dem linken Ufer wohnenden Karbās sind durch einen Überfall geschlagen worden und haben samt den dort wohnenden Komba und Toro den Islam angenommen. ʿAbdallāh ist dann auf demselben Wege durch Dendina wieder zurückmarschiert, um sich mit der Hauptmacht, die inzwischen einen Zug nach Ǧerma unternommen hatte, zu vereinigen. Eine zweite Abteilung kam von Kirutaši, etwa 30 km südlich von Say [4]).

Über diesen Feldzug ʿUṯmāns nach Ǧerma liegen gar keine näheren Nachrichten vor, wie die gesamte Geschichte dieses Landes überhaupt fast gänzlich unbekannt ist. Indessen scheint derselbe doch von einem gewissen Erfolge gekrönt worden zu sein, denn wir finden Ǧermaleute bald darauf im Heerbanne ʿUṯmāns.

Der Zug ʿAbdallāhs nach Gurma und der ʿUṯmāns nach Ǧerma fällt wohl in das Jahr 1223, d. i. 1808. Eine genauere Datierung läßt die Bemerkung des Tw., daß der Kwāra Hochwasser geführt habe, zu. Die Regenzeit und damit das Hochwasser der Flüsse tritt im

---

[1]) Barth verzeichnet auf seiner Karte *R.* & *E.* Nr. 15, Tōro westlich von Say. Nach dieser Tw.-Stelle haben dieselben also auch weiter südlich bis in die Gegend von Komba gewohnt.

[2]) M تروى [3]) Vers 11: قولوا لهم توبوا فلا ينجيكم هرب برغ ولا الى كباس.

[4]) Vers 23: سرنا لجرم توصلا لجموعنا والبعض منهم جاء من كرتاس.

Gebiete von Kebbi für den Niger gegen Mitte August ein und dauert bis zum September. Danach wären jene beiden Feldzüge also etwa Ende Ǧumādā 1223 anzusetzen.

Inzwischen hatten im Osten gewaltige Kämpfe eingesetzt, im Nordosten gegen das damals noch immer die Vormachtstellung im Westsudan einnehmende Reich Bornu [1]), im Südosten in Fumbina und gegen das mächtige Sultanat Mandara [2]).

Die HChr. weicht in einigen wenigen Punkten von der Darstellung Barths ab. Sie berichtet, daß Aḥmad b. ʿAlī nach seiner Vertreibung aus Qaṣr Eggomo die Hauptstadt nicht wieder betreten habe, während Barth II, S. 350 sagt: »Ahmed scheint imstande gewesen zu sein, die Hauptstadt nach großem Gemetzel wieder zu betreten [3])« und S. 351: »bis er durch einen Teil dieses erobernden Volksstammes, (der Ful) ... nochmals aus seiner Hauptstadt vertrieben wurde«. Zu letzterem berichtet die HChr., daß auch die Ful nicht wieder nach Qaṣr Eggomo zurückgekehrt seien. Die Eroberer Bornus heißen bei Barth II, S. 349 Malā Rīda, Muḫtār und Hannīma, in der HChr. Mālam Zāki und Gōni Muḫtār. Zāki ist nur ein Beiname [4]), Mālam Zāki wird wohl mit Malā Rīda identisch sein. Die Namen der Männer, die mit Moḥammed el-Kānemī die Schlacht bei Ngornu wagten, gibt Carbou [5]) folgendermaßen an: Malam Terāb, El-Gōni Dris, von den Hassauna [6]), sowie Brahim Abdallahi von den Aulād Hemed [7]), alle drei also Schoa-Araber [8]).

Zu der Eroberung der Stadt Qaṣr Eggomo selbst ist zu bemerken, daß die Entdeckung Barths, daß der nordwestliche Teil der Stadtmauer unterminiert war (*R. & E.* IV, S. 23), auf einen Kampf an dieser Stelle hindeutet, so daß anzunehmen ist, daß die Hauptstadt doch nicht ganz ohne Widerstand genommen worden ist.

Über das Schicksal Bautschis sind wir seit dem Erscheinen der HChr. noch immer nicht besser unterrichtet. Dem Lippertschen Bericht ist daher nichts hinzuzufügen.

[1]) Barth, *R. & E.* II. S. 348—353; Denham. II. S. 299 ff.: Koelle. *Afrik. Lit.* S. 93; Nachtigal, II. S. 408 f.; HChr. 182. 8—183, 1.

[2]) Barth, *R. & E.* II. S. 606 ff.; Strümpell, *Gesch. Adamauas*, S. 56—65; Vicars Boyle. *Historical Notes on the Yola Fulanis.*

[3]) Siehe auch Carbou, *op. laud.*, S. 28.

[4]) Es bedeutet: der Löwe.

[5]) Carbou, *op. laud.* I, S. 27.

[6]) *Op. laud.* II. S. 34.

[7]) Ibid. S. 51.

[8]) Zu den Schoa vgl. Becker, *Zur Geschichte des östlichen Sudans*, Islam I, und Hartmann, R., *Islamischer Orient* I, S. 29—31.

Die Geschichte der Eroberung Adamauas ist aufs eingehendste von Strümpell und Vicars Boyle dargestellt worden, bedarf hier also keiner weiteren Behandlung. Hinsichtlich der Chronologie ist wohl als Beginn der Eroberungszüge Modibo [1]) Adamas mit Vicars Boyle das Jahr 1809 festzuhalten, dementsprechend für die Einnahme von Binder sowohl wie von Marba 1812 anzusetzen, obwohl die beiden letzteren Zahlen unsicher sind [2]).

Von diesen Ereignissen im Osten erwähnt der Tw. nirgendwo das Geringste. Im Anschluß an den Gurma-Ǧerma-Feldzug berichtet ʿAbdallāh, ʿUṯmān habe sich, etwa ein Jahr nach der Heimkehr von diesem Feldzug, entschlossen, seine Residenz von Gando nach Sīfāwa, etwa 15 km nordöstlich von Gando, zu verlegen (M 24 r. 20, F 30 r. 11):

ثم بعد رجوعنا من هذا الجيش بنحو عام اراد الشيخ امير المؤمنين الانتقال من قندو الى سيفاوا فمال اكثر[3]) الناس الى تلك الجهة الشرق فخاف المسلمون[5]) الذين في الغرب الكفار حين سمعوا[4]) الانتقال اذ يرون الناس جميعا ينتقلون الى الشرق

»Dann, etwa ein Jahr nach unserer Rückkehr von diesem Heere, beabsichtigte der Scheich, der Emir der Gläubigen, von Gando nach Sīfāwa überzusiedeln, und die meisten Leute neigten nach dieser Richtung, der Richtung des Ostens, aber die Gläubigen, die im Westen waren, fürchteten sich vor den Heiden, als sie von dem Umzug hörten und sahen, daß alle Leute nach dem Osten übersiedelten.«

Der Grund zu dieser Verschiebung des Zentralsitzes ist nicht recht klar. Aus dem folgenden Text scheint hervorzugehen, daß man sich dort ansiedeln wollte. Es ließe sich auch folgendes vermuten. Die HChr. berichtet an einer Stelle, daß ʿUṯmān schon zu seinen

[1]) Nicht wie Vicars Boyle stets schreibt: Mordibo. Westermann sagt *Handbuch der Ful-Sprache*, S. 83 über dieses Wort: »Das Wort ist jedenfalls auch lautlich aus dem arabischen ‚Marabut' entstanden«. Demgegenüber leitet Becker das Wort von dem arabischen Verbum أَدَّبَ ab. Er schreibt mir: »مُؤَدِّب einfach = الاديب, so z. B. ‚Modibo Adama' immer: الاديب آدم«. Sachlich entspricht es dem mu allim = mālam = hoǧa, vielleicht ist die Grundform *mu'addib* ‚der Erzieher, Lehrer'.

[2]) Vicars Boyles Chronologie ist nicht immer einwandfrei. So läßt er z. B. nach 1831 Adama seinen Sohn zu ʿUṯmān Da-n-Fodio senden; tatsächlich kommt derselbe auch mit einer Antwort des damals schon über 14 Jahre im Paradiese weilenden ʿUṯmān zurück (*Hist. Notes*, S. 79).

[3]) F اكثر جل [4]) Fehlt in F. [5]) M المسلمين

Lebzeiten eine Teilung des Reiches Sokoto plante [1]). Die betreffende Stelle lautet: »Um die Zeit, als Usmān, der Sohn des Fodio, in Sifāwā wohnte, sein Sohn Bello die Stadt Sokoto und sein jüngerer Bruder Abdu-l-Lāhi die Stadt Gando baute, —.« Danach wäre es wohl möglich, daß ʿAbdallāh schon damals mit dem westlichen Teile des Reiches mit Gando als Hauptstadt unter der Oberhoheit von ʿUṭmān belehnt worden ist, und daß ʿUṭmān nach Sifāwa gegangen ist, um dort abzuwarten, bis sein Sohn Bello mit der Erbauung der neuen Reichshauptstadt Sokoto fertig war. Damit wäre auch die auffallende Tatsache zu erklären, daß mit dem Momente der Übersiedlung ʿUṭmāns nach Sifāwa ʿAbdallāh als der Reichsfeldherr ausscheidet und in den folgenden Feldzügen gegen Nupe nur mehr das Heer »begleitet«, eben als Kommandeur seiner Kontingente. Freilich beruht diese These auf der nicht in allen Fällen absolut zuverlässigen HChr.

Um die wegen der Verlegung des Hauptquartiers nach dem Osten besorgten, im Westen zurückbleibenden Anhänger vor Überfällen der Heiden zu schützen, beauftragt ʿUṭmān seinen Bruder nochmals mit einem Feldzuge gegen Gurma. ʿAbdallāh gibt davon folgende Schilderung (M 24 v. 2, F 30 r. 16):

تجهز الشيخ عثمان[2]) امير المؤمنين جيشا الى جهة الغرب ليطمئن بلاد الغرب وامرني عليهم فخرجت مع جيش قليل[3]) لان الناس اكثرهم مانوا الى محل الانتقال لتحصيل الابيات واحياء الموات وكرهوا التجنيد في ذلك الوقت الى تلك الجهة فارسلت الى اهل جُرُم فاجتمعوا ينتظرونني فلما قربت جموعهم صاروا مقدمة جيشي[4]) وسروا الى بلاد[5]) سَنَبَلَغُ من بلاد غُرُم وراء البحر وفتحوها فالتقيت معهم قريبا من البحر فنزلت على البحر و[6])بت هناك خمسة ايام ليتجاوز[7]) جيشنا البحر في السفن ولم اتجاوز انا لعلة اصابتني[8]) وهي ردص الفرس على ساقي فصرت لا استطيع القيام في هذه الايام وتمت ذلك جماعتي حتى وصلوا الى بلاد جورُورِ من بلاد[9]) غُرُم من الجهة الشمال وراء البحر ففتحوها وقتلوا وسبوا ورجعوا فرجعنا الى الوطن سالمين

»So rüstete denn der Scheich ʿUṭmān, der Fürst der Gläu-

[1]) HChr. Anhang, S. 240.

[2]) Fehlt in M. [3]) M قليلا [4]) F جيش [5]) F بلد [6]) Fehlt in F. [7]) F يتجاوز [8]) M اصبتني [9]) M بلد

bigen, ein Heer aus gegen Westen, um das Land im Westen zu befrieden, und übertrug mir den Oberbefehl. Und ich zog aus mit einem kleinen Heere, weil die meisten Leute lieber zu dem Orte der Übersiedlung wollten, um dort Wohnsitze zu erwerben und Ödland urbar zu machen, und zu jener Zeit vom Glaubenskrieg nach jener Seite hin nichts wissen wollten. Ich schickte nun zu der Bevölkerung von Ğerma und sie versammelten sich und erwarteten mich. Und als ich in die Nähe ihrer Heerhaufen kam, wurden sie die Vorhut meines Heeres. Sie marschierten in das Land Sanbalagu, eines von den Ländern von Gurma jenseits des Stromes, und eroberten es. Ich traf mit ihnen in der Nähe des Stromes zusammen und machte dort Halt, und übernachtete 5 Tage, damit unser Heer auf Schiffen über den Strom setzte. Ich selbst ging nicht hinüber wegen eines körperlichen Unfalles, denn ein Pferd hatte mich aufs Bein geschlagen, so daß ich dieser Tage nicht imstande war, aufzustehen. Ich verheimlichte es aber meinen Leuten. Schließlich kamen sie zu dem Lande Ğōrōri, einem Teile des Landes Gurma in nördlicher Richtung. Sie eroberten es und nachdem sie getötet und Gefangene gemacht, kehrten sie zurück. Wir kehrten dann wohlbehalten heim.«

In der auf diesen Bericht folgenden Qaṣīde (M 24 v. 13, F 30 v. 11) gibt ʿAbdallāh die genauen Stationen der Marschroute an.

1. Gando; 2. Tāra [1]); 3. Gulumbē [1]); 4. Zuguru, wohl identisch mit Djugguru [1]) bei Barth; 5. Diggi [1]); 6. Tilli [1]); 7. Zōgirma [1]); 8. Jēlu [1]); 9. Fōgā [1]); 10. Sānafina [2]); 11. Bagagā, wohl identisch mit Bangagā bei Barth [2]); 12. Ğāja [2]).

Wichtig ist die Stelle, aus der hervorgeht, daß ein Teil der Bewohner von Ğerma den Zug im Heere ʿAbdallāhs mitmacht. Nach diesem Zuge erfolgt nun die Übersiedlung nach Sīfāwa [3]). Von diesem Momente an scheidet, wie schon oben bemerkt, ʿAbdallāh als Reichsfeldherr aus. Er berichtet zunächst über einen erneuten Feldzug über den Niger, den ein gewisser Muḥammad b. ʿAbdallāh [4]) ausführt (M 25 r. 14, F 31 r. ult.):

ثم بعد نحو عام جهز امير المؤمنين جيش[5] واعطى الراية محمد[6] ابن عبد الله[7] فسروا مع جيش قليل فجاوزوا[8] البحر في وقت الماء

[1]) Siehe Barth IV, Karte Nr. 13 und S. 552.

[2]) Barth, *R.* & *E.*, S. 553.

[3]) (M 25 r. 14, F 31 r. ult.) ولما رجعنا من الغزو انتقلنا (M وانتقلنا) الى سيفاوا

[4]) Wohl ein Sohn des Verfassers. Vgl. *Taʾrīḫ Sokoto*, trad. 33, 1322.

[5]) F جيش [6]) M محمدا F محمدو [7]) Fehlt in M. [8]) F فجوز

وقد وجدوا الكفار ينتظرونهم على الفراض الغربية فعبروا اليهم وطردوهم وقتلوا من قتلوا فهربوا وتركوا حصون عديدة وراء البحر واجتمعوا الى عظيم حصونهم[1] الوا فسار جيشنا[2] فقتلهم فيه ففتحه الله لهم فقتلوا واسروا ورجعوا سلمين غنمين

»Dann nach ungefähr einem Jahr rüstete der Fürst der Gläubigen ein Heer aus und gab dem Muḥammad b. ʿAbdallāh die Flagge. Sie marschierten mit einem kleinen Heere ab und überschritten den Strom zur Zeit des Hochwassers. Sie fanden aber dabei die Ungläubigen an der westlichen Ufereinfahrt warten. Da überschritten sie den Fluß und vertrieben sie und töteten, wen sie töteten. Jene aber flohen und ließen zahlreiche Festungen jenseits des Stromes im Stich und sammelten sich in ihrer stärksten Feste Ilo. Da marschierte unser Heer hin und bekämpfte sie in der Festung. Gott aber öffnete sie unseren Leuten und sie töteten und machten Gefangene. Dann kehrten sie wohlbehalten und beutebeladen heim.«

Dieser Feldzug endet also mit einem wichtigen strategischen Erfolg, der Einnahme von Ilo. Damit fällt ein Brückenkopf am Westufer des Kwārā in die Hände der Ful, der diesen als ein Einfalltor in die Westkwāraländer dienen konnte. Das Datum dieses Zuges ist auf das Jahr 1810 anzusetzen; wiederum ermöglicht die Angabe, der Fluß habe Hochwasser geführt, die Festlegung in die Monate August und September.

Die Ausdehnungsbestrebungen nach Westen über den Niger scheint ʿUṯmān indessen fürs erste aufgegeben zu haben. Offenbar hat er eingesehen, daß der Niger doch ein zu großes Hindernis darstelle, um die Länder westlich desselben unter seiner Herrschaft zu halten, ohne zu fortwährenden Feldzügen dorthin gezwungen zu sein. Die Herrschaft Sokotos hat auch in den späteren Jahren, als der westliche Teil des Reiches zu einem gesonderten Reiche Gando geworden, nie fest in den Westkwāraländern aufgerichtet werden können. So wendet sich der Blick ʿUṯmāns den südwestlichen Hausastaaten zu. Der erste Angriff richtet sich gegen das Sultanat Gwārī an einem Nebenflusse des oberen Kara. ʿAbdallāh berichtet im Tw. folgendes darüber (M 25 r. ult., F 31 v. 7):

ثم بعد رجوعهم بقليل جمع محمد بلّ بن امير المؤمنين عثمن جيوشًا الى بلاد[3] غَرِ واحلها كفار طغاة يغيرون على بلاد الاسلام لم يفتح

[1]) M حصنهم [2]) M جيش [3]) M بلد

بلادهم ملك قط لانها ذات حصون وقلاع وجبال واودية فسار محمد بل مع الجيوش حتى وصل الى بلادهم ففتح حصونهم بعون الله فقتلوا واسروا واسر ملكهم وجئ به مغلولا بين الاسارى والحمد لله على ذلك

»Dann, nach ihrer Rückkehr zog Muḥammad Bello, der Sohn des Fürsten der Gläubigen ʿUṯmān, ein Heer zusammen gegen das Land Gwāri, dessen Bewohner sehr verstockte Heiden waren und Kriegszüge in das Land des Islam unternahmen, ohne daß ein König je ihre Lande erobert hätte, weil sie so voll Festungen und Forts, Bergen und Tälern waren. Muḥammad Bello marschierte mit einem Heere, bis er zu ihren Gebieten kam, und eroberte mit Gottes Hilfe ihre Festungen. Dabei fügte er dem Feinde Verluste an Toten und Gefangenen zu. Auch ihr König wurde gefangen und gefesselt unter den Gefangenen vorgeführt. Gott gebührt Preis deshalb!«

Das Ländchen Gwāri bildete einen Raubstaat zwischen Katsina, Zaria und Zanfara, der schon in vorfulischen Zeiten diese Länder durch stete Raubzüge beunruhigte. Dieselben wurden durch den außerordentlich gebirgigen Charakter des Landes und die wahrscheinlich damit verbundene kriegerische Tüchtigkeit der Bewohner sehr begünstigt, so daß es den Fürsten der angrenzenden Staaten nie gelungen war, diese fortwährende Gefahr für die Grenzdistrikte ihrer Länder aus dem Wege zu räumen. Als nun die Ful das Erbe der Hausa in jenen Staaten antraten, da übernahmen sie auch die lästige Nachbarschaft von Gwāri. Dieser wird jetzt ein Ende gemacht. Der Erfolg ist um so bemerkenswerter, als es für ein Reiterheer, wie es die Ful vorzugsweise waren, mit enormen Schwierigkeiten verbunden gewesen sein muß, einen Gebirgskrieg zu führen. Auch der moralische Eindruck auf die Nachbarn ist nicht zu unterschätzen.

Mit diesem Kriegszuge Muḥammad Bellos bricht unser Text ab. ʿAbdallāh erwähnt nur noch, er sei »dem Heere in aufeinanderfolgenden Jahren nach Nupe gefolgt, während man eine große Anzahl von Festungen einnahm, bis die Bewohner besiegt wurden«. Von Dauer scheint die Unterwerfung aber nicht gewesen zu sein (M 25 v. 19, F 32 r. 6):

ثم بعد ذلك تتابعت الجيوش الى بلاد نفى فى اعوام متتابعات يفتحون الحصون[1] الكثيرة فى كل مرة يقتلون ويأسرون ويغنمون بعض الكفر الامان اذا سئلوه ثم ينتقصون[2] وهذا عدة الكفر ينقصون عيدهم فى كل مرة وهم لا يتقون

[1] F الحصون الكفر [2] F ينتقلون

»Dann folgte ich den Heeren nach dem Lande Nupe in aufeinanderfolgenden Jahren. Sie eroberten jedesmal viele Festungen und machten Tote und Gefangene. Manchen Heiden gewährten sie Gnade, wenn sie darum baten. Diese empörten sich aber dann wieder. So ist die Weise der Heiden: Sie brechen die Verträge und es ist kein Verlaß auf sie.«

Es handelt sich hierbei also um einen Krieg, dessen Beginn zum mindesten in das Jahr 1226/1811 anzusetzen ist, da ʿAbdallāh seine Schrift Šawwāl 1228/Oktober 1813 beendigt hat. Die HChr. gibt im Anhange S. 239 f. eine Geschichte der Eroberung Nupes. Demgegenüber zeigt der Tw., daß ʿAbdallāh an dem Kriege gegen Nupe persönlichen Anteil genommen hat, wieweit derselbe allerdings geht, läßt sich nicht feststellen. ʿAbdallāh wird sich wohl mit den Kontingenten von Gando als deren Befehlshaber bei dem vielleicht von Muḥammad Bello befehligten Fulheere befunden haben.

Über die letzten Lebensjahre ʿUṯmāns ist so gut wie gar nichts bekannt. Auch unser Text gibt uns keine Aufschlüsse darüber.. Nach den übereinstimmenden Berichten der europäischen Reisenden ist ʿUṯmān während der letzten Zeit seines Lebens in religiösen Wahnsinn verfallen. Wann dies stattgefunden hat, läßt sich nicht ermitteln. Das von Clapperton [1]) angesetzte und dann von Le Chatelier [2]) wiedergegebene Datum 1218/1803 ist selbstverständlich absolut falsch. Einen historisch authentischen Bericht über dies Ereignis von einheimischer Seite haben wir natürlich nicht, da dem Muslim der Wahnsinn, vor allem aber der religiöse Wahnsinn, als ein Zeichen ganz besonderer Heiligkeit erscheint. Indessen ist die Tatsache der geistigen Umnachtung ʿUṯmāns in seinen letzten Lebensjahren deshalb von Bedeutung, weil dadurch Zustände geschaffen wurden, die eine Teilung des Reiches in das östliche Oberkaiserreich Sokoto unter Muḥammad Bello und das westliche suzeräne Kaiserreich Gando unter ʿAbdallāh, wie wir sie nach ʿUṯmāns Tode rechtsgültig finden, schon zu Lebzeiten ʿUṯmans um so wahrscheinlicher machen.

Zur religiös-politischen Charakteristik der Bewegung.

Die Lehrmeinungen ʿUṯmāns, wie sie uns im Tw. — sie sind zweifellos mit denen seines Bruders ʿAbdallāh identisch — und in den uns erhaltenen Schriften ʿUṯmāns [3]) begegnen, sind streng orthodox.

[1]) Clapperton, 2nd *expedition*, S. 206.

[2]) *L'Islam dans l'Afrique occidentale*, S. 117.

[3]) Vgl. S. 5 f.

Schon vor dem Auftreten ʿUṯmāns hatte in den nördlichen Hausastaaten eine religiöse Reformbewegung eingesetzt, deren hauptsächlicher Träger ein Mālam namens Ḥāǧǧī Ǧibirin (Ǧibrīl) war, der sich lange Zeit in Ägypten aufgehalten hatte. Dieser, ein Mann von unbeugsamem Fanatismus, predigte, wie die HChr. sagt [1]), »Nacht und Tag, öffentlich und im geheimen« gegen das Heidentum, d. h. gegen die im Islam der Hausa eingerissenen heidnischen Praktiken, ohne allerdings etwas anderes zu ernten, als den Haß der Fürsten und Großen. Indessen stand er mit seinen Bestrebungen nicht allein da, sondern die HChr. bemerkt: »In der Stadt Alqalaua in Gōbir gab es auch viele angesehene Priester, aber sie hatten nichts zu sagen, nur im geheimen, in ihren Häusern und in den Schulen, lehrten sie die Religion [2]).«

Wie stark diese Reformpartei, die es mit Ausnahme Ǧibirins zunächst noch nicht wagte, öffentlich aufzutreten, indessen war, scheint aus der Tatsache hervorzugehen, daß die Hausafürsten, wie die HChr. sagt, »keine Macht dazu hatten«, den ihnen unbequemen Ǧibirin aus dem Wege zu räumen.

In die Schule dieses Mannes kam nun schon in jungen Jahren ʿUṯmān, um bei ihm »lesen zu lernen«. Dieses Lesenlernen erstreckte sich nach der Schilderung, die die »Sitten und Gebräuche« Nr. 8 geben, in erster Linie auf den Koran, später aber auch auf andere religiösen Bücher, vor allem auf Traditionswerke. Es ist nun ganz klar, daß Ḥāǧǧī Ǧibirin seine Ideen auf seinen Schüler ʿUṯmān übertragen hat, und daß derselbe so in die Reformbestrebungen seines Lehrers hineinwuchs. Die Frage, ob Ǧibirin auch irgendwelche politischen Ziele verfolgte, ist m. E. zu verneinen. So war der Boden für das Auftreten eines neuen, größeren Reformators in Gōbir durch die Bestrebungen Ǧibirins schon geebnet, die Reformgedanken waren in weitere Kreise gedrungen und hatten unter den Mālams eine mehr oder weniger zahlreiche Schar von Anhängern gefunden. Die Hauptaufgabe des neuen Reformators bestand also in der Lösung des Problems mehr praktischer Art, diese Anhänger zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuschweißen und durch Hinzuerwerbung neuer Seelen die neugebildete Gemeinde so zu stärken, daß sie durch ihren Einfluß auch die Hausafürsten und -großen zur Annahme der Reformideen bewegen konnte. Diese Aufgabe hat ʿUṯmān in glänzender Weise gelöst, und zwar auf der Basis eines nationalen Zusammenschlusses seiner in den Hausastaaten zerstreuten Stammesbrüder, der Ful. So-

[1]) HChr. 171, 10.
[2]) Ibid. 171, 13.

lange Ḥāǧǧī Ǧibirin noch lebte, trat ʿUṯmān nicht öffentlich auf, aber nach dessen Tode, der also nahe an das Jahr 1188/1774 heranzulegen ist, tritt er dessen Erbe an und beginnt nun seine 20jährige Wanderpredigerlaufbahn, mit deren Schilderung der Tw. einsetzt.

Von dem Inhalte der Wanderpredigten ʿUṯmāns können wir uns aus seinen uns erhaltenen Schriften ein recht lebendiges Bild machen.

Die Qaṣīde *Mu godi jalla sarki maiiyawa* [1]) ist eine solche Predigt. Im Anschlusse an eine Anzahl Koranverse fordert hier ʿUṯmān zur Reue und Bekehrung zum wahren Islam auf, indem er seinen Hörern die Höllenstrafen möglichst furchtbar und die Himmelsfreuden möglichst herrlich schildert. Interessant ist, daß er dabei dasselbe Predigtthema verwendet, das Becker in seinem Aufsatze: *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere?* [2]) in den Literaturen nahezu aller orientalischen und okzidentalischen Völker »von Shakespeare bis auf die Hieroglyphentexte des zweiten Jahrtausends« nachweist. Auch in dieser Predigt ʿUṯmāns finden wir von Vers 38 bis Vers 64 immer wieder dieselbe Frage wiederholt: *Enna kuma ṣalihu, loḳmanu, ... Enna iṣaḳu ismalilu .... Enna yaḳubu .... Enna musai da ḫaruna da loṭu .... Enna kuma ḫulḫulanusu bakhtnaṣr enna nimrudu ....* usw. (wo sind ferner Ṣāliḥ und Loqmān .... wo ist Isaak und Ismael .... wo Jakob .... wo Moses und Aron und Lot .... wo ferner Hulhulanu, Nebukadnezar, wo Nimrud ....), immer auch wieder dieselbe Antwort: *ja sun taffi enda sarki maiiyawa* (auch sie sind dorthin gegangen, wo der allmächtige König ist). Auf den Tod folgt dann die Prüfung durch Munkar und Nakīr, die den Anfang bildet der Qualen der Hölle oder der Freuden des Himmels, die dem Muslim schon im Grabe zuteil werden, und schließlich die Auferstehung. Niemand kann den Gottlosen helfen, weder Adam, noch Noah, Abraham (der Prophet der Juden) oder Jesus (der Prophet der Christen), Muhammed allein kann sie retten.

In den eschatologischen Anschauungen ergänzt die Qaṣīde *Mu godi jalla* diejenigen der Qaṣīde Al-Qādirīja (s. o. S. 14, B, I, 8).

Es ist ein Gebet um göttliche Gnade, um Beistand im Kampf gegen den Unglauben, um gnädige Führung, um Erbarmen bei den letzten Dingen und am Jüngsten Gericht und um Bescherung der Paradiesesfreuden. Jede Zeile schließt mit dem verschieden variierten

[1]) Robinson, *Specimens*, F.

[2]) *Aufsätze zur Kultur- und Sprachengeschichte, vornehmlich des Orients*, Ernst Kuhn *zum 70. Geburtstage 7. II. 1916 gewidmet*, S. 87—105.

Refrain: »Um des Verdienstes, der Würde, der Ehre usw. ʿAbdelqādirs willen«.

Die eschatologischen Vorstellungen ʿUṯmāns bieten ja zwar an und für sich durchaus nichts Besonderes, sie sind die im Islam allgemein gültigen, indessen beweisen diese beiden Qaṣīden doch, wie genau ʿUṯmān mit allen diesen Dingen vertraut war.

Eine außerordentliche Strenge der Auffassung zeigt ʿUṯmān in der Pflichtenlehre. So findet sich M. 3 v. 2 sogar der Satz: الاولى بل واجب على المومن »das اولى (das sonst zwischen ǧā'iz und sunna rangiert) ist für den (wahren) Gläubigen gleich dem واجب«. Die Reihenfolge der sogenannten »Lebensgüter« ist auf das genaueste einzuhalten. In deren Benennung und ihrer Folge untereinander weicht ʿUṯmān allerdings von dem gewöhnlichen Gebrauche ab. Während man sonst 1. Religion, 2. Menschenleben, 3. legitime Abstammung, 4. vernünftige Ordnung in den sozialen und materiellen Gütern, 5. Besitz und 6. guten Ruf nennt, wobei 6. auch wohl unter 3. mitgezählt wird [1]), gibt ʿUṯmān im Tw. die folgenden 5 Lebensgüter an: 1. Glauben, 2. Verstand, 3. Vermögen, 4. Familie und 5. Ehre [2]).

Den tiefsten Einblick in die Gedankenwelt ʿUṯmāns gewinnen wir aber aus seinem *Nūr al-albāb*, dessen Abfassung noch vor die Hiğra zu legen ist. In diesem Buche eifert ʿUṯmān in erster Linie gegen die zahllosen heidnischen Praktiken, die sich in den afrikanischen Islam eingeschlichen hatten, und die noch heute eine so bedeutende Rolle in demselben spielen. Er wendet sich dabei nicht nur an das Volk, sondern vor allem an die ʿUlamā', von deren Mithilfe er besonders die Beseitigung der Mißbräuche erwartet. ʿUṯmān zählt eine Reihe dieser heidnischen Praktiken auf und widerlegt sie dann aus dem Koran, der Tradition oder den Schriften hervorragender Fiqh-Gelehrter. An letzteren führt er u. a. auf: ʿAbderraḥmān b. Al-Qāsim, Averroes, Mālik b. Anas, Šāfiʿī. Ferner wendet sich ʿUṯmān gegen die unwürdige Behandlung der Frauen, deren Los in Afrika noch weit härter war, als in den übrigen muslimischen Ländern. Dieser Teil seiner Schrift zeigt den moralisch außerordentlich hohen Standpunkt ʿUṯmāns in so hellem Lichte, daß es angebracht erscheint, denselben hier nochmals wiederzugeben, zumal da der NAlb. nicht in aller Hände sein dürfte [3]).

---

[1]) Horten, M., *Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam*, Halle 1916, S. 152.

[2]) M 3 l. 6.

[3]) NAlb. S. 35, 2—36, 5.

ومنها ما يفعله كثير من علماء هذه البلاد من ترك الزوجات والبنات والعبيد مهملة دلانعلم من غير ان يعلموهم ما فرض بالله عليهم من عقائدهم واحكام وضوئهم وصلاتهم وصيامهم وغير ذلك مما اوجب الله عليهم تعلمه ومما ابيح لهم ومن مسائل بيوعهم وما شاكل البيوع وهذا خطاء عظيم وبدعة محرمة وجعلوهم دلوعاء يعملون فيها حتى اذا انكسرت يطرحونه في الدمن اي موضع النجاسة يا عجب كيف يترددون ازواجهم وبناتهم وعبيدهم في ظلمات الجهل والضلال وهم يعلمون ظلباءهم صبحا ومساء وما ذلك الا محبط انفسهم لان تعليم ظلباءهم رياء وفخر وهذا خطاء عظيم لان تعليم الزوجات والبنات والعبيد واجب وتعليم الظلباء نفل والواجب مقدم على النفل اجماعا ولا يجب تعليم الطالب على العالم الا اذا لم يكن هناك احد غيره فحينئذ يجب تعليمه لا كن بعد تعليم اهله لان السابق اولى ان يقدم على المسبوق يا نساء المسلمين لا تسمعن الى اقوال الضالين المضلين الذين يغرونكن بان يامروكن بطاعة الازواج من غير ان يامروكن بطاعة الله ورسوله صلعم ويقولون سعادة المراة في طاعة زوجها وما ذلك الا لطلب غرضهم ومرادهم فيكن ويكلفوكن ما لم يوجب الله تعلى ورسوله عليكن اصلا من الطبخ وغسل الثوب وغير ذلك مما هو كثير من مرادهم ولا يكلفوكن ما اوجب الله ورسوله صلعم عليكن من طاعة الله عز وجل وطاعة رسوله نعم تجب على الزوجة طاعة زوجها اجماعا سرا وجهرا ولو كن زوجها حقيرا جدا وحرام عليها عصيان زوجها مطلقا اجماعا الا اذا امرها بمعصية الله تعلى فيجب عليها الكف عن طاعته حينئذ اذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وايضا اذا اطاعت المراة زوجها كان اجرها مرتين لكن بعد طاعة الله ورسوله

»Und dazu gehört, was die meisten der ʿUlamā dieses Landes tun. Sie lassen ihre Frauen, ihre Töchter und ihre Sklaven vernachlässigt, wie die Tiere, ohne sie zu lehren, was Gott ihnen vorschreibt an Glaubensartikeln, ritueller Waschung, Gebet, Fasten u. dgl., dessen Lernen Gott ihnen zur Pflicht gemacht hat. Sie lehren sie nicht, was ihnen erlaubt ist, nicht die Fragen ihres Kaufes und was dem Kaufe gleicht. Das ist ein schweres Vergehen und eine verbotene Neuerung.

Sie behandeln diese Wesen wie das Geschirr, das sie benutzen, bis es zerbricht und sie es auf den Kehrichthaufen werfen, d. h. auf den Ort der Unreinigkeit. Wie können sie ihre Gattinnen, Töchter und Sklaven in den Finsternissen der Unwissenheit und des Irrtums stecken lassen, wo sie doch morgens früh und abends spät ihre Schüler unterrichten! Zu was tun sie das anders, als zu ihrem eigenen Vergnügen, denn daß sie ihre Schüler unterrichten, ist Heuchelei und Egoismus. Das ist ein schweres Verbrechen. Denn die Gattinnen, Töchter und Sklaven zu unterrichten, ist religiöse Pflicht, der Unterricht der Schüler aber nur ein opus supererogatum und anerkanntermaßen geht das Pflichtgemäße dem opus supererogatum vor. Das Unterrichten des Schülers ist nur dann Pflicht des Gelehrten, wenn außer ihm keiner in seinem Lande vorhanden ist (der hierzu fähig wäre). Dann freilich ist er religiös verpflichtet, ihn zu unterrichten, aber erst nachdem er die Seinigen unterrichtet hat, denn es ist recht, daß wer den Vorrang hat, vor dem, der überragt wird, den Vortritt hat.

Ihr muslimischen Frauen! Hört nicht auf die Reden der Irrenden, die andere irreleiten, sie täuschen euch, wenn sie euch auffordern, nur dem Gatten zu gehorchen ohne euch auch den Gehorsam gegen Gott und seinen Gesandten anzuempfehlen, und wenn sie sagen, das Weib finde sein Glück im Gehorsam gegen ihren Mann. Sie suchen nur die Befriedigung ihrer Begierden und Wünsche, und darum bürden sie euch auch Sorgen auf, die euch Gott, der Höchste und sein Prophet überhaupt nicht zur Pflicht gemacht hat, wie das Kochen, das Waschen der Kleider und andere zahlreiche Pflichten, die großenteils nur ihren Zwecken dienen. Nicht aber legen sie euch auf, was Gott und sein Gesandter euch zur Pflicht gemacht hat, Gehorsam gegen Gott — er sei geehrt und gepriesen! — und Gehorsam gegen seinen Gesandten.

Jawohl, das Weib ist anerkanntermaßen ihrem Gatten gegenüber zum Gehorsam verpflichtet, im verborgenen, wie öffentlich, wäre ihr Gatte auch nur ein armer Wicht, und es steht allgemein fest, daß Ungehorsam ihrem Gatten gegenüber absolut verboten ist, es sei denn, daß er ihr eine Sünde gegen Gott, den Höchsten, befiehlt. Dann ist es ihre Pflicht, den Gehorsam zu verweigern, denn nicht dürfen die Geschöpfe gegen den Schöpfer ungehorsam sein. Andererseits wird die Belohnung eines Weibes, das sich ihrem Gatten unterwirft, doppelt so groß sein, aber nur, wenn sie zuerst Gott und seinem Gesandten gehorcht [1]).

[1]) Ich habe hier eine ganz neue Übersetzung gegeben, da die Übersetzung Ismael

Im übrigen beschränkt sich die Predigt der beiden Brüder, wie auch aus der Propagandaqaṣīde ʿAbdallāhs hervorgeht, im wesentlichen auf die Verkündigung der einfachsten Elemente der Pflichten- und Glaubenslehre. Natürlich darf das *amr bil-maʿrūf wan-nahj ʿan al-munkar* nicht fehlen, dann sind genannt das Gebet, die Waschung, zakāt, Fasten, gesetzlich richtiger Verkauf, Eheschließung, Verschleierung der Frauen usw.

Sehr interessant zu verfolgen ist bei ʿUṯmān die Entwicklung vom Prediger zum Staatsmann, eine Entwicklung, die sich seit Muhammed immer aufs neue auf islamischem Boden wiederholt hat. Man denkt sofort an geschichtliche Vorgänge wie etwa die Almohaden- und in späterer Zeit die Wahhabitenbewegung. Bei ʿAbdallāh kann man schon sehr früh ein durchdachtes Handeln nach einem klaren politischen Plane erkennen. Zum erstenmal politisch hervor tritt er offenbar bei seiner Verhandlung mit dem Fürsten von Gōbir. Dies geschieht erst, nachdem er eine große, ihm ergebene Anhängerschar um sich versammelt sieht, die er durch Propaganda, durch Predigt, Sendschreiben und Verhandlungen mit den bedeutendsten Ful-Mālams sich gebildet hat. Bei dem Herrscher von Gōbir erwirbt er sich einen außergewöhnlichen Einfluß, der noch dadurch wächst, daß er der Erzieher des zukünftigen Königs Junfa wird. Nach dem Tode Bāwas und des Prinzregenten Jakuba führt dann ʿUṯmān zugunsten seines Schülers Junfa jenen obenerwähnten Staatsstreich aus, von dessen Gelingen er das Erreichen seiner Ziele erhofft.

Indessen bald muß er einsehen, daß seine Hoffnung, in Junfa ein williges Werkzeug zur Durchführung seiner Reformen zu haben, schwer enttäuscht wird. So tritt allmählich der Satz von der Pflicht zum Ǧihād gegen die verstockten Heiden im Lehrsystem ʿUṯmāns immer mehr in den Vordergrund. ʿUṯmān ist entschlossen, seine Reformen, wenn sie sich nicht im Frieden durchführen ließen, mit Gewalt zu erzwingen. Es ist daher unrichtig, wenn Le Chatelier sagt: »dès 1804 (Othman) était tombé dans un état de Touhidisme voisin de la folie, qui ne tarda pas à amener sa mort, en 1816«[1]), ein Irrtum, der sich wohl aus der irrtümlichen Angabe Clappertons erklärt, ʿUṯmān sei im Jahre 1218 wahnsinnig geworden. Beide Daten sind zu früh gegriffen. Als Vorbereitung zu einem eventuellen Bruche mit Junfa prägt ʿUṯmān den Satz: أن استعداد السلاح سنة. »Das Bereitmachen der Waffen ist Sunna!« und dichtet seine *Qādirīja*.

Hamets eine überaus ungenaue und fragmentarische ist. Genau dieselben Gedanken finden sich auch Tw. 10, 6.

[1]) *L'Islam dans l'Afrique Occidentale*, S. 117.

Diese Aussicht auf einen etwaigen erfolgreichen Krieg und eine reiche Beute mußte bei den von den Hausakönigen unterdrückten und ihnen tributpflichtigen Ful einen lebhaften Widerhall finden, andererseits aber konnte das Vorgehen ʿUṯmāns die Hausafürsten über die Absichten des Scheichs und über die Gefahr, die ihren Staaten drohte, nicht mehr im Zweifel lassen. So ward die Katastrophe beschleunigt. ʿUṯmān selbst freilich und ein Teil seiner Gemeinde blieb von dem »Dieu le veult« seines Vorgehens durchaus überzeugt. Seinem flammenden Fanatismus diente die politische Macht nur als Mittel zur Erreichung seines religiösen Zwecks. Natürlich werden viele seiner Anhänger unter dem religiösen Deckmantel nur ihren weltlichen Zielen und Wünschen nachgejagt haben. Ihnen wird das religiöse Motiv in erster Linie als eine Form, in der sie ihre Herrschafts- und Plünderungsgelüste mit einem Scheine der Berechtigung befriedigen konnten, gedient haben. Gegen diese Tendenzen protestiert die Schrift Muḥammad Al-Kānemīs, die allerdings erst unter Muḥammad Bello verfaßt ist, wo die Plünderungszüge der Ful unter dem Vorwande des Krieges gegen Ungläubige überhandnahmen. Es kann indessen nicht bezweifelt werden, daß schon zu ʿUṯmāns Zeiten der »heilige Krieg« in den Augen der Mehrzahl der Ful eine bequeme Gelegenheit darstellte, sich zu bereichern.

Es drängt sich nun die Frage auf, woher der Islam ʿUṯmāns stammt. Der Tw. beantwortet dieselbe dahin, daß ʿUṯmān Qādirit war. Den Beweis hierfür liefert die Qaṣīde *Al-Qādirīja*. Auch in seinen Hausaqaṣīden, Robinson, E. und F., redet ʿUṯmān seine Gemeinde mit den Worten *Ǧamāʿa al-qādirāwa* an [1]). Die Erklärung Robinsons zu diesem Ausdruck: »Abd-el-Kadr was Othman's principal Mallam and a native of Kano; Alḳadirawa is therefore probably equivalent to »people of Kano« [2]) ist als gänzlich unwahrscheinlich zurückzuweisen. Die indirekten Quellen für ʿUṯmāns Lehren lassen sich zum Teil ohne weiteres ermitteln. In erster Linie ist hier natürlich ʿUṯmāns Lehrer Ḥāǧǧī Ǧibirin zu nennen. Nach der Angabe der HChr.[3]) hat sich dieser 20 Jahre in Mekka, oder, was wahrscheinlicher klingt, 2 Jahre in Mekka und 18 Jahre in Ägypten aufgehalten. Dieser Aufenthalt im Westen fällt nach der HChr.[4]) vor die Geburt ʿUṯmāns, wäre also, da ʿUṯmān im Jahre 1754 geboren ist, etwa in die Jahre 1730 bis 1750 zu legen, wobei es am wahrscheinlichsten erscheint, daß

[1]) E 4 und 31; F 5.
[2]) *Spec.* S. 61.
[3]) HChr. 171, 6.
[4]) HChr. 172, 5.

Ğibirin zuerst in Mekka und später in Ägypten verweilt, da er ja in erster Linie die Pilgerfahrt zu machen beabsichtigte. Le Chatelier hat in seinem *L'Islam au XIXe siècle* die Frage aufgeworfen, ob nicht ʿUṯmān vielleicht Wahhābit gewesen, bzw. von den wahhābitischen Tendenzen beeinflußt worden ist. Zunächst wäre hierbei wieder an Ḥāğğī Ğibirin zu denken, dessen Reformideen ʿUṯmān ja fortgesetzt hat. Über diese wissen wir freilich nichts, wir können nur aus den Lehren ʿUṯmāns Rückschlüsse auf dieselben machen. Es ist zudem sehr unwahrscheinlich, daß Ğibirin in der kurzen Zeit, in der er günstigstenfalls nach dem Ausbruche der Wahhābitenbewegung in Mekka geweilt, sich die wahhābitischen Lehren zu eigen gemacht habe. Eine gewisse Ähnlichkeit mit der Wahhābitenbewegung ist nicht zu verkennen. Auch ʿUṯmān predigt Reformen, auch er gründet ein Reich mit seinen Anhängern. Doch die Front seiner Predigt war eine etwas andere. Spielt bei den Wahhābiten der Kampf gegen die vom Gesamtislam anerkannten und assimilierten »Neuerungen« bzw. heidnische »Überlebsel« die entscheidende Rolle, so hat ʿUṯmān teils gegen vom Islam unberührtes Heidentum, teils gegen das Zurücksinken in solches zu kämpfen. Auch er streitet zwar wider entartete ʿUlemā, doch fühlt er sich nicht im Gegensatz zu dem »Gesamtislam« und dessen allgemein anerkannten Anschauungen, sondern weiß sich mit dem Islam aller Länder im Kampf gegen das Heidentum einig. Eine Beeinflussung ʿUṯmāns durch die Wahhābitenbewegung ist jedenfalls nicht nachzuweisen. Die Stellung ʿUṯmāns zum Prophetenkult steht ganz im Gegensatz zu wahhābitischen Anschauungen. Muhammed wird nicht allein stets als »bestes der Geschöpfe« bezeichnet, sondern auch als »Asyl der Kreaturen«, als »der größte Schutzort« u. a. m., insbesondere aber spricht ʿUṯmān zu wiederholten Malen den Wunsch aus, zum Grabe Muhammeds pilgern zu können, um dort zu beten. So in seiner Qaṣīde: هل لي مسير نحو طيبة مسرعا — لازور قبر الهاشمي محمد s. o. S. 13 B, I, 1, ferner in der Qasīde: *Mu godi jalla . . .*, Vers 251: Da na fita sokoto kua ni nuffina — — madinatu enda ahmada ya fi kowa (wenn ich andererseits Sokoto verlasse, ist meine Absicht Medina, wo Muhammed (ist), der alles übertrifft) und in der Qasīde *Mu godi ubangiji . . .*, Vers 49—50.

Insbesondere aber die Stellung zum Heiligenkult, die Anschauung von der »Vermittlung« ʿAbdelqādirs ist ganz unwahhābitisch. In dem bei Barth IV, S. 544 gegebenen Ful-Gedichte ʿUṯmāns ist Vers 8 von dem »Glanze der Welt« die Rede, im übrigen stellt es ein Musterbeispiel für den Muhammedkult ʿUṯmāns dar. Le Chatelier hat daher auch in seinem jüngeren Buche: »*L'Islam dans l'Afrique Occidentale*« die

Wahhābitenthese fallen lassen und erörtert statt dessen die Möglichkeit von Beziehungen ʿUṯmāns zur Qādirīja, ja er bezeichnet die Ǧamāʿa auf seiner Karte Nr. 7 zu S. 320 direkt als »Kadriya Othmaniya«. Sind auch die historischen Tatsachen, die Le Chatelier gibt [1]), infolge der damals mangelhaften Kenntnis der Geschichte der Hausastaaten überholt, so hat er doch in treffender Weise erkannt, daß auch die engen Beziehungen ʿUṯmāns zu Sīdi Muḫtār el-Kebīr, dem Haupte der Qādirīja Bekkāja, auf eine Verwandtschaft der Lehren beider schließen lassen. Hinsichtlich der Herkunft dieser Lehren weisen außer Ḥāǧǧī Ǧibirin noch die Beziehungen zu andern Männern auf den Osten, speziell auf Ägypten hin. Ein zweiter Lehrer ʿUṯmāns war der Ḥāǧǧ Muḥammad b. Rāǧ, der lange in Medina gelebt hat und ein in seiner Heimat bedeutender Traditionslehrer war. In der Kette der Gewährsmänner, die ʿAbdallāh für dessen Traditionen anführt, finden sich 3 Männer, deren Namen unbedingt auf Ägypten hindeuten, nämlich Muḥammad Al-Bābilī aus Miṣr, Sālim Abū'n-Naǧā as-Sanhūrī [2]) und der Kopte Muḥammad. Auch ein Onkel und späterer Lehrer ʿUṯmāns, der Ḥāǧǧ Abū ʿAlī Muḥammad Sambo b. ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Saʿd, hatte sich 10 Jahre in den heiligen Städten aufgehalten.

ʿUṯmān ist demnach also Qādirit gewesen, und hat seine Lehren in der Hauptsache mittelbar aus Ägypten und dem Osten empfangen. Die kriegerischen Eigenschaften der Gemeinde ʿUṯmāns gegenüber den friedliebenden Tendenzen der Qādirīja sind einerseits auf den religiösen Fanatismus und die außergewöhnliche Energie ʿUṯmāns, der nur ein »Biegen oder Brechen« kannte, zurückzuführen, andrerseits aber dem Umstand zuzuschreiben, daß dessen Anhänger zum weitaus überwiegenden Teil einen Krieg gegen die Ungläubigen als eine bequeme Gelegenheit zur Erwerbung von Freiheit und Reichtum herbeischnten.

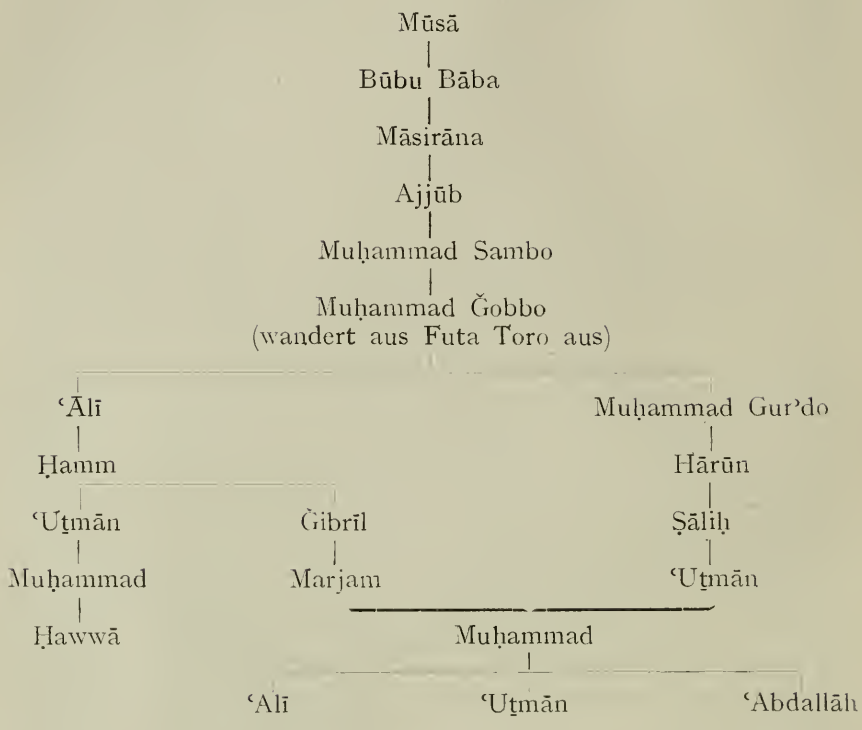
So liefert uns der Tw. vor allem zwei wichtige neue Ergebnisse: die genaue politische Geschichte des Kaiserreiches Sokoto und die Lösung des Problems der religiösen Verwandtschaft des großen Ful-Reformators.

[1]) S. 116 f.

[2]) Sanhūru ist ein kleiner Weiler nahe Alexandria, zwischen diesem und Damiette (Jāqūt III, S. 170; *Lex. Geogr.* II, S. 61).

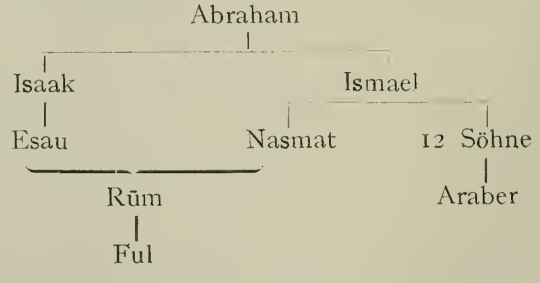
Anhang I.

Stammbaum ʿUṯmān Da-n-Fodios.



Anhang II.

Legendärer Stammbaum der Ful nach dem Tw.



Anhang III.

Zur Karte.

Die angehängte Karte: »*Politische Karte des Kaiserreichs Sokoto im Maßstabe* 1 : 2 000 000« soll einen Überblick über die gesamte Ge-

Politische Karte
des
Kaiserreichs Sokoto.

Entworfen und gezeichnet von A. Brass

Maassstab 1:3 000 000

Kano
Zinder
Damerghu

Der Islam Band X.
Zu „A. Brass, Eine neue Quelle zur Geschichte des Islam

schichte der Sokotoful vom Auftreten ʿUṯmān Da-n-Fōdios an bis zur Gegenwart ermöglichen. Leider hat es an einer zu diesem Zwecke geeigneten Karte bisher gefehlt. Die modernen Karten waren aus dem Grunde nicht verwendbar, weil auf ihnen die große Menge der zum großen Teile außerordentlich wichtigen alten Namen von Staaten und Orten fehlen. Eine historische Karte des Reiches Sokoto dürfte daher wohl willkommen sein. Die Karte ist aufgebaut auf der französischen Karte von Afrika [1]) unter Korrektur der sehr zahlreichen Fehler dieser Karte namentlich in der Darstellung der Flußsysteme auf Grund des amtlichen englischen topographischen Materials. Leider ist es mir infolge des Krieges nicht möglich gewesen, die amtlichen *War Office Maps* im Maßstabe 1 : 1 000 000 und 1 : 250 000 von Nigeria zu beschaffen, so daß eine Anzahl von Orten, die z. B. im Tw. genannt sind, von mir noch nicht haben festgelegt werden können. Allerdings ist es sehr zweifelhaft, ob dies selbst mit Hilfe dieser Karten hätte geschehen können, da sicherlich eine große Anzahl der damals existierenden Orte im Laufe der Kämpfe zerstört worden sind und daher ihre Auffindung jetzt unmöglich geworden ist, wie schon Rohlfs in seinem Buche: »*Quer durch Afrika*« bemerkt und dies auch die Karte von Kitson von Southern Nigeria im *GJ.* XLI, Nr. 1 zeigt. Die überwiegende Zahl der historisch bedeutenden Orte habe ich jedoch hauptsächlich mit Hilfe des Kartenmaterials der vorhandenen Reisewerke festzulegen vermocht.

Von einer Darstellung der Gebirgssysteme habe ich im Interesse der Übersichtlichkeit bis auf ganz vereinzelte Fälle (in Adamaua), wo deren Aufnahme unerläßlich war, abgesehen. Ich habe indessen die hierdurch entstandenen Mängel dadurch wettzumachen geglaubt, daß ich bei allen bedeutenderen Orten deren Höhen in Metern auf Grund der amtlichen englischen topographischen Aufnahme hinzugefügt habe. Mit Hilfe derselben wird eine Übersicht über die Höhenverhältnisse des Sokotoreiches nicht allzuschwer zu erlangen sein.

[1]) *Afrique physique et politique à l'échelle du* 1 : 6 000 000e.

Die Farbbezeichnungen bei innerarabischen Beduinenstämmen.

Von

J.-J. Hess.

Jeder, der arabische Schriftsteller liest, oder mit Beduinen aus dem eigentlichen Arabien zu verkehren Gelegenheit gehabt hat, weiß, wie viele Farbbezeichnungen ihre Sprache aufweist, und wie schwierig es oft ist, zu einer einwandfreien, d. h. richtigen und unmißverständlichen Übersetzung derselben zu gelangen. Da aber eine solche namentlich bei Beschreibung von Naturgegenständen oft von größter Wichtigkeit ist, habe ich eine sorgfältige Bestimmung der Farbnamen versucht und will meine Resultate in dieser Richtung, die vielleicht auch andern von Nutzen sein können, hier mitteilen.

Die Farbbezeichnungen und ihre Definitionen stammen mit wenigen Ausnahmen (die als solche angegeben sind) von einem Individuum, einem *ʿÖtêbī*[1]), der von allen Beduinen, die ich während eines jahrelangen Aufenthaltes im Oriente kennen lernte, sich als der intelligenteste und zuverlässigste erzeigte und geradezu mein wissenschaftlicher Mitarbeiter geworden ist. Zur Bestimmung der Farben wurde ihm zunächst eine Farbentafel vorgelegt und nach dem Namen jeder Farbe unter Verdeckung der übrigen gefragt. Zur Kontrolle wurde eine zweite Tafel (mit veränderter Reihenfolge der Farben) gebraucht und nach Verlauf von einem Jahre dieselbe Arbeit mit den beiden Tafeln wiederholt. Nach weiteren zwei Jahren endlich wurde das Ganze an dem *Code des Couleurs* von Klincksieck et Valette, Paris 1908, übergeprüft und die Werte der Farben nach dessen Nummern festgestellt. Da die Angaben des Beduinen sich stets gleich blieben, ist nicht daran zu zweifeln, daß sie den Sprachgebrauch seiner Heimat aufs genaueste wiedergeben.

Es ist natürlich, daß für die Beduinen die Farben nicht Abstraktionen oder physikalische Begriffe sind, sie vielmehr dabei an

[1]) Die *ʿÖtâbe* sind nach Mitteilung des Großscherif von Mekka ʿAlī el-ʿAbdelī die Nachkommen der *Hawâzin*.

die Träger dieser Farben, Tiere, Geländeformen und andere Naturgegenstände denken, und ich habe daher in jedem Falle nach diesen Trägern gefragt, wobei es sich zeigte, daß Farben wohl auch in einem, man möchte sagen uneigentlichen Sinne angewendet werden, ähnlich wie wir von weißem Weine sprechen, während er doch gelb ist (s. *ḥaḍar*). Wie schon gesagt, überrascht die Reichhaltigkeit der Benennungen, aber ebenso der Umstand, daß unter ihnen die Bezeichnungen für die gelben und braunen Töne vorherrschen, während die Sprache für Grün und Blau nur spärliche Ausdrücke hat — wohl ein Einfluß der Wüste.

Die Form der Farbnamen ist die aus der klassischen Grammatik bekannte, aber mit der merkwürdigen Abweichung, daß sie die Nunation und im Plural zwei Formen (d. h. je eine für Maskulin und Feminin) hat. Im ʿötêbischen Dialekt zeigen die Namen mit anlautendem Guttural im weitern die Eigentümlichkeit, das präfigierte a abzuwerfen, so daß man also z. B. nicht *aḥaḍar* sagt (wie im gaḥṭânischen Dialekte), sondern *ḥaḍar*. Freilich wird dieses a wieder hergestellt wenn die zweiten oder dritten Radikale der Wurzel identisch (oder um nicht mehr zu behaupten, als die Tatsachen erweisen, *m*) sind (*aḥamm*, vgl. dagegen *ḥawā*).

Da im ʿÖtêbischen das attributive wie prädikative Adjektiv zu einem Diminutiv ebenfalls ins Diminutiv gesetzt wird, so kommen von allen verzeichneten Farbnamen auch Verkleinerungsformen vor. Man sagt also *ġmilĕn amlaḥ* ‚ein schwarzes Kamel', *fryṣĕn*[1] *ṣafrā* ‚eine helle Stute', aber *iġmeilĕn umeiliḥ* ‚ein kleines schwarzes Kamel', *freistĕn ṣfârā* ‚eine kleine helle Stute'. Das Diminutiv von *ḥaḍar* lautet *uḥâḍir*.

In der nachfolgenden alphabetischen Aufzählung der Farben bezeichnet G gaḥṭânische Formen und Q solche, die dem Idiome der *ḥaḍar* von *el-Gaṣîm* entstammen; alle Wortformen, denen diese Buchstaben nicht nachgesetzt sind, gehören dem Dialekte der *ʿÖtâbe Rwuge*[2] an. Die Zahlen sind die Nummern des oben erwähnten Farbatlasses; y umschreibt ein dumpfes i, (wie in türk. *kyzyl*), g und dz ist gutturales und palatalisiertes ʒ, ts palatalisiertes ʒ.

[1] Im ʿötêbischen Dialekt wird jede zweisilbige Wortform einsilbig, wenn ein vokalisch anlautendes Suffix antritt. Man sagt *ĕl-gaṣab* und *ḍarab* aber *gṣûbeh* ‚sein Rohr' und *ḍrubet* ‚sie schlug'. Dies Gesetz wirkt auch bei der Anfügung der Nunation, so daß z. B. die Formen *ĕl-faras*, *ĕl-ġimel*, *ĕl-ḥamar* mit Tenwîn *fryṣĕn*, *ġmilĕn*, *ḥmurĕn* lauten.

[2] Die *ʿÖtâbe* (sing. *ʿÖtêbī*, plur. pauc. *ʿÖtbân*) zerfallen in zwei Hauptgruppen: *ʿÖtâbe Rwuge* (auch *Ruge*) und *ʿÖtâbe Bargā*, deren Dialekte stark voneinander abweichen.

1. *ábrag*, fem. *bárgā*, plur. fem. *byrg*, masc. *byrgân* ‚braun (oder schwarz) und weiß in großen Flecken oder Streifen‘: Schafe, der Beduinenmantel (*ʿabâh*), die Berge, die man *abrag*, plur. *byrgân* nennt, d. h. solche, an denen größere Schichten oder Oberflächenteile Sand mit Fels abwechseln.

2. *abġaṯ*[1]), fem. *bġáṯā* plur. fem. *byġĕṯ*, masc. *byġṯân* ‚staubgrau, auch 428 A, 428 B‘: Berge, Tonstaub (*marâġa*), Wolf (*ḏîb*), Hase, Wüstenluchs (*tfe*)[2]), die Schlange *ummᵉ ǵnêb* ‚Hornviper‘.

3. *ablag*, fem. *beilgā*, plur. fem. *bilg*, masc. *bilgân* ‚rosa[3])‘, 3 C, 3 D, 21, 021, 28 B, 28 C, 28 D, 46, 046, 071: Kleiderstoffe, *gâʿa* (plur. *dzīʿân*) ‚rundliche Depression mit tonigem, harten Boden ohne Kräuter, Sand oder Steine‘, nach Ansicht der Beduinen eine Schaffung des Teufels (*ḫailg iblîs*).

4. *abjaḍ*, fem. *bâḍā* plur. fem. *bîḍ*, masc. *bīḍân* ‚weiß‘: Kleider, Baumwolle, frische Milch, Schafe, Pferde, s. Anhang 2, 3 b) — *abjaḍ abhag*[4]) ‚kreideweiß‘ (so auch *ibn el Aṯîr* III, 41, 6).

5. *miǵhim*[5]) ‚dunkles Blaugrau‘ 434, 435, 459, 460, 464, 465, 484, 485: wenn man in weiter Ferne Kamele sieht, deren Farbe man nicht erkennen kann, so sind sie *miǵhim*. Vgl. *adḫan* und *ašhab*.

6. *ḥaǵel*, fem. *ḥaǵlā* plur. fem. *ḥiǵĭl*, masc. *ḥiǵlân* ‚mit weißen Füßen‘, von Pferden, Hunden und Schafen gesagt, die einen weißen Fleck oder Ring (*ḥíǵle* plur. *ḥiǵel*) an den Füßen haben. S. Anhang 3 a, b, vgl. *ʿáṣamm*.

7. *ḥamar*, fem. *ḥamrā*, plur. fem. *ḥymĕr*, masc. *ḥymrân* ‚verschiedene Schattierungen von Karminrot‘ 1, 2, 6, 7. S. Anhang 1, 3 a, b — *ḥamar ḥuwîje* ‚scharlachrot bis orange‘ 26, 31, 51, 56, 61, 76, 81, 86, 101, 106: Wollstoff (*ǵûḫ*), der bei der *ḥuwîje* des Frauensattels verwendet wird. *ḥuwîje*, plur. *ḥawâjā* ist ein rundliches Polster, das beim Frauensattel (*tsiteb*)[6]) hinten am Sattelpflock (*ġazâle*),

---

1) Zu *abġaṯ*, das ich nirgends finde, gehört wohl البَرْغَثَة لون كالطحلة *Tâǵ* 1, 602, 17 v. u., wenn wenigstens nicht die Farbe der Milzsubstanz, sondern der hellen Hülle gemeint ist.

2) تُفَة s. *Islam* VII, 103.

3) *ablaq* hat im klass. Arabisch nur den Sinn von ‚scheckig‘ (s. Anhang 3 c, 5); eine der unsrigen ähnliche Bedeutung finden wir im Algerischen: ‚à museau ladre‘, cheval, bœuf (Beaussier, *Dict.* s. v.), wo es also die Farbe der ungefärbten und nackten oder fein und kurzbehaarten Stellen bezeichnet.

4) Vgl. dazu den Namen der Hautkrankheit *bahaq* (hebr. בֹּהַק), Vitiligo alba, die in Niebuhr, *Beschreibung Arabiens*, 137. Anm., genau beschrieben ist.

5) Vgl. *ġĕhâme* O ‚Schatten, dunkles Gebilde in der Nacht, wie ein Baum‘.

6) *tsiteb* كَتَب = klass. قَتَب; vgl. *kytel* O = klass. قَتَل.

der länger ist als beim *šidâd*, aufrecht (und hinter demselben) befestigt ist.

8. *âḥamm*, fem. *ḥammā*, plur. fem. *ḥymm*, masc. *ḥymmân* ‚rote Erdfarben, gebrannte Siena' 77, 78, 87: Farbe von Kamelen, Kopfhaaren[1]). S. Anhang 1.

9. *ḥawā*, fem. *ḥauwā*, plur. fem. *ḥuwwe*, masc. *ḥuwwân* ‚oben am Rücken und an den Seiten *äsḥäm* und *aš'al* (so bei den *idmī*- und *'öfrī*-Gazellen, Gazella arabica Licht. und G. dorcas [L.], und dem *wi'yl*-Steinbock, Capra nubiana F. Cuv.) oder *äsmar* (so bei Ziegen und Eseln), am Bauche aber weiß'.

10. *ḥaḍar*, fem. *ḥaḍrā*. plur. fem. *ḥuḍŭr*, masc. *ḥuḍrân* ‚grün in allen Abstufungen' 276, 301—3, 306 f, 327, 331 f, 351 f, 356 f, 367. *ḥaḍar* ist neben der Vegetation auch der Himmel, dessen Grün indes genau von dem der Pflanzen unterschieden und nach der Farbtafel als blaugrün, 361 f, 396 f bezeichnet wurde[2]). Strenggenommen sind nur die blauen Teile des bewölkten Himmels *ḥaḍar*, der unbewölkte Himmel ist am Tage *adḥan*, nachts *ezrag*; beim Esel bedeutet *ḥaḍar* ein neutrales Grau, und vom Barte gesagt, heißt es ‚leicht ergraut, meliert': *liḥjiteh ḥaḍrā* = *liḥjiteh mintaṣfā* ‚sein Bart ist meliert'. Endlich wurde die Gesichtsfarbe der Nubier und dunkeln Beduinen als *ḥaḍar* bezeichnet. S. Anhang 2, 3 b, c.

11. *ädbes*, fem. *dâbsā*, plur. fem. *dibs*, masc. *dibsân* Q ‚umbrafarbig 42, 118. *dibs* 'O, G, Q ist ‚Dattelsirup'. Die Datteln (*ruṭṭab*) werden in einen mannshohen, konischen, steinernen Behälter (*ġyṣṣa*) oder auch in einen größern, aus Ziegelsteinen gebauten Behälter (*ṣûbe*) geschüttet. Der Saft, der unten abläuft, ist *dibs*, auch *selîl* genannt.

12. *adḥan*, fem. *'dḥánā*, plur. fem. *dyḥyn*, masc. *dyḥnân* ‚mittleres Blaugrau' 453 C, 453 D, 467, 471: Rauch des *rimṯ*, Haloxylon Schweinfurthii Asch. (Chenopodiaceae), Himmel (s. *ḥaḍar*), Kamele. Vgl. *miġhim* und *ašhab*.

13. *adra'*, fem. *der'ā*, plur. fem. *dyre'*, masc. *dyr'ân* ‚weiß mit braunen Flecken links und rechts am Halse' (Schaf).

[1]) Vgl. *ḥmâm* O ‚Ruß am Kessel' (in Algier حموم ‚noir de fumée, suie', Beaussier, *Dict.*), *ḥamme* O ‚schwarzer Berg' in Bergnamen von *Neǵd* und der Sinaihalbinsel.

[2]) Vgl. *el-ḥḍeirā* und *ḥḍêr ès-simā* O ‚das Himmelsgewölbe' (klass. الخضراء). Auch in den Türk-Sprachen finden wir *kök* als Bezeichnung der Farbe des frischen Grases einerseits (so im Altai- und Lebed-Dialekt, im Teleutischen u. Schorischen) u. des Himmels andererseits (im Köktürkischen, Uigurischen, Kumanischen), *kök-ler* ‚Himmel' (in chinesischer Umschreibung: *ho-lien*, Canton *kak-līn*, Korea *hiök-yön*) ist schon hunnisch (S. *Bull. Ac. Imp. St. Pétersbourg* XVII, 1902, p. 05). Weiteres über die Farbe d. Himmels s. in F. Delitzsch, *Iris*, Leipzig 1888, S. 8—20.

14. *adʿas*, fem. *dēʿāsā*, plur. fem. *diʿēs*, masc. *diʿsân* ‚graugrün' 343, 348: *ġûḫĕn wuši* ‚ein Wollstoff', auf die menschliche Hautfarbe angewendet, hat es dieselbe Bedeutung wie *ḫaḍar*.

15. *adġaṭ*, fem. *dĕġáṭā*, plur. fem. *duġṭ*, masc. *duġṭân* G ‚verschiedenfarbig fein gesprenkelt, aber es muß immer *ṣafâr* ‚Gelb' dabei sein', von Tierhaaren gesagt.

16. *adġam*, fem. *dĕġámā*, plur. fem. *dyġŭm*, masc. *dyġmân* [1]) ‚verschiedene ganz dunkle Braun' 35, 39 f, 65, 85, 90, 95: Esel, Hund, Wolf (*dîb*), Hyäne.

17. *adlem*, fem. *delmā*, plur. fem. *dilm*, masc. *dilmân* ‚ganz braun' (*äsmar*): von Schafen gesagt; *šâtĕn delmā, ḍânĕn dilm*.

18. *adhäs*, fem. *dhasā*, plur. fem. *dihŭs*, masc. *dihsân* ‚helles, warmes Grau' 122, 147: Esel. Von diesem Worte haben wir den Rufnamen für Esel: fem. *ed-Dhêse*, masc. *ed-Dheisân*.

19. *ädhäm*, fem. *dhamā*, plur. fem. *dihĕm*, masc. *dihmân* ‚stumpfe, braune Töne' 4, 5, 9, 103, 108, 113: Pferde und Ziegen. Beim *ʿÖtêbī* bezeichnete dies Wort, das ich auch von *Geḥaṭân* gehört habe, außerdem ein Grau mit leichtem Stich in diese Farbe. S. Anhang 3 a und *aġatem*.

20. *arbed*, fem. *rabdā*, plur. fem. *rybĕd*, masc. *rybdân* ist ‚schwarz mit großen weißen Flecken an den Seiten oder Gliedern versehen', von der Ziege und vom Straußenweibchen (*er-rabdā*) gesagt.

21. *arbeš*, fem. *rabšā*, plur. fem. *rybĭš*, masc. *rubšân* [2]) wird von den schwarzbraunen Schafen gesagt, deren Kopf weiß und schwarz gefleckt ist, doch so, daß das Weiß vorherrscht. S. *ġašā*.

22. *arḫam*, fem. *ʿrḫamā* plur. fem. *ryḫym*, masc. *ryḫmân* vom Schafe gesagt: braun (*samrā*) mit weißem Kopf.

23. *argaṭ*, fem. *ragṭā*, plur. fem. *rygyṭ*, masc. *rygṭân* [3]), schwarz oder rot, selten grün getüpfelt auf Weiß, sei es daß die Tupfen auf dem Weiß nur einer oder auch zweien der obgenannten Farben angehören: Schlange *el-argaṭ*, die Decke resp. der Teppich (*ḫambel*), auf der man schläft, und in die man sich einhüllt.

24. *ezrag*, fem. *zergā* plur. fem. *zurg*, masc. *zurgân* ‚sehr helles

---

[1]) In Algerien: ‚noir sans aucune tache blanche', cheval. (Beaussier s. v.)

[2]) Klass. أَبْرَشُ. Tweedie, *The Arabian horse*, Edinburgh und London 1894, 263 erklärt *abraš* als ‚flea bitten, grey marked with flicks'. Auch in *ʿOmân* lautet das Wort *rbeš*. Reinhardt, *Ein arabischer Dialekt ... in ʿOmān und Zanzibār* 14 (§ 9).

[3]) Bei den Beduinen Algeriens ist *argaṭ* ‚gris, truité', cheval (Beaussier s. v.), also ‚Forellenschimmel'.

Blau' 428 C, 428 D, auch graugrün 297, 317: *ġamme* ‚reichliches Wasser im Brunnen', Kamele, Pferde. S. Anhang 2, 3 a, b.

25. *azʿar*, fem. *zeʿarā*, plur. fem. *zyʿer*, masc. *zyʿrân*[1]) ‚helle leuchtende Ockertöne' 141, 171: die Heuschreckenstadien *zeʿârī* und *tsitfī* (S. Z. A. W. 35 [1915] S. 123 f.

26. *asḥam*, fem. *sḥámā*, plur. fem. *syḥem*. masc. *syḥmân* mittlere Ockertöne, matter als *aṣfar*, 152: Kamele, Rücken des *wiʿyl*-Steinbockes ‚Capra nubiana F. Cuvier' und der *idmī*-Gazelle = Gazella arabica, (Licht.), die Rattenart *sḥâmī* (= سُحَيْمِيّ).

27. *esfaʿ*, fem. *safʿā*, plur. fem. *sifeʿ*, masc. *sifʿân* vom Schafe, wenn es ganz weiß, aber an den beiden Seiten des »Gesichtes« schwarz ist.

28. *äsmar*, fem. *sämrā*, plur. fem. *symŭr*, masc. *symrân* schwarzbraun, schwarzblau, schwarz: Berge, Schafe, Esel. S. Anhang 2.

29. *äswid*, fem. *soudā*, plur. fem. *sûd*, masc. *sūdân* ‚schwarz': Kamele, Schlange *el-äswid*, Neger, die Haare [der meisten *ʿÖtâbe*. S. Anhang 1, 2, 3 a.

30. *ašʿal*, fem. *šeʿalā*, plur. fem. *šyʿyl*. masc. *šyʿlân* ‚sehr dunkle Ockertöne bis braun'. 103, 104, 105: Kamele, Rücken der *ʿöfrī*-Gazelle ‚Gazella dorcas, (Linné)', rotblond, s. Anhang 1, 3 c.

31. *ašgaḥ*, fem. *šägḥā*, plur. fem. *šygeḥ*, masc. *šygḥân*[2]) etwas weniger weiß als *ouḍaḥ* bezeichnet das weiße Kamel mit schwarzen Klauen und Schwanz, sind auch die Augen schwarz, so sagt man, es sei *ašgaḥ ʿmda"aġ*. Vgl. *agmar*.

32. *ašgar*, fem. *šagrā*, plur. fem. *šygyr*, masc. *šygrân* ‚hell pompejanischrot bis hellrot' 52, 57, 82, 102: Pferde, Haare resp. Zöpfe (*grûn*), meistens durch das Waschen mit Kamelurin, selten von Natur, der Mantel (*mišlaḥ*). S. Anhang 1, 3a, b, c.

33. *ašhab*, fem. *šhabā*, plur. fem. *šyhyb*, masc. *šyhbân* ‚helles Graublau — intensives Hellblau' 428 A, 428 B, 453 C — 441, 446 Berge, Schießpulver, wenn es etwa zwei Monate in den *teṭārîf* (sing. *teṭrâfe*), den messingenen Röhrchen [am Bandelier aufbewahrt wird, Pferde; s. Anhang 3a, c.

34. *aṣdā*, fem. *ṣadjā*, plur. fem. *ṣydī* pl. *ṣydjân* Q ‚dunkelrotbraun' von Pferden.

35. *aṣfar*, fem. *ṣafrā*, plur. fem. *ṣufŭr*, masc. *ṣufrân* ‚maisgelb.

---

[1]) In Algerien und Marokko: ‚blond ardent, rouge' (Beaussier o. e.) ‚red-haired' (Meakin, *An introduction to the Arabic of Marokko* 48). Vgl. auch Dozy, *Suppl.* s. v.

[2]) Nach Wetzstein bei Socin, *Diwan aus Centralarabien* I, 295 ist *ašqaḥ* ‚isabellenfarbig' (Pferd).

goldgelb' 161, 176, 181, 186: Auripigment (*zirnîḫ*), Schwefel (*ḫuffân*), Currypouder (*ḫyrd*), die Körner von *ṭyffā* ‚Senf'[1]), Jerichorose = Anastatica hierochuntica L. (*tsefne*), Pferde. S. Anhang 3a, b.

36. *aṣḥab*, fem. *ṣḥabā*, plur. fem. *ṣuḥyb*, masc. *ṣuḥbân* ‚rötliches Dunkelbraun' 30, 34, 54 f, 59, 79 f, 80, 84, 104 f, 109: Kamel, Beduinenmantel (*mišlaḥ*)

37. *aṭwag*, fem. *ṭougā*, plur. fem. *ṭûg*, masc. *ṭūgân* ‚mit einem weißen Band über den Nacken gezeichnet', vom Hunde gesagt, daher die Hunde-Rufnamen *Ṭouge* fem., *Ṭougân* masc.

38. *aẓlam*, fem. *ẓalmā*, plur. fem. *ẓulm*, masc. *zulmân* ‚tiefstes Schwarz': »nichts ist *aẓlam* als das Straußenmännchen (*ẓĕlîm*), die schwarze Nacht (*ẓalma*) u. die Tiefe eines Loches«.

39. *ʿáṣam*, fem. *ʿaṣmā*, plur. fem. *ʿöṣŭm*, masc. *ʿöṣmân* ‚mit zwei weißen Flecken oder mit einem weißen Ringe und zugleich etwas höher mit einem weißen Flecken an den Vorderbeinen versehen'. Der Steinbock (*wiʿyl*)[2]), die Ziege und das Kamel können *ʿöṣŭm* sein. Vgl. *ḥaǵel*.

40. *ʿaṭar*, fem. *ʿaṭrā*, plur. fem. *ʿöṭĕr*, masc. *ʿöṭrân* ‚mittlere Ockertöne' 127, 132, 137, 142: Kamele, Ziegen, in seltenen Fällen Bart und Schnurrbart.

41. *ʿafar*, fem. *ʿafrā*, plur. fem. *ʿöfĕr*, masc. *ʿöfrân* ‚schmutzig weiß, crêmefarbig': Hautfarbe der Mädchen, Kamele. Bei den letzteren ist es allgemeiner Ausdruck für die Nuancen: *ouḍaḥ*, *ašgaḥ*. *agmar* q. v.

42. *aġâtem*, fem. *ġatmā*, plur. fem. *ġytym*, masc. *ġytmân* G, *ġatem*[3]) usw. Q, dasselbe was *ädhäm*, nach einem *Gᵉḥaṭânī* habe ich auch notiert: grau mit weißen Haaren dazwischen, vom Pferde gesagt.

43. *ġašā*, fem. *ġašwā*. plur. fem. *ġyšu*, masc. *ġyšwân* ist dasselbe wie *arbeš*, aber bei den Ziegen.

44. *mĕġammes* s. Anhang 3a, 14.

45. *agmar*, fem. *gamrā*, plur. fem. *gymĕr*, masc. *gymrân*[4]) ‚schmutzig weiß — zwischen *abjaḍ* und *abġaṭ* — mit schwarzem Höcker und Schwanz, vom Kamel gesagt. Von weitem kann man

[1]) *ṭyffā* wurde mir als *rešâa* ‚Gartenkresse', Lepidium sativum L., die man in den Städten kaufe, erklärt, ich glaube aber, daß es Senfkörner sind, da die Farbe nicht zum Kressesamen paßt und klass. ثُغاء auch mit خَرْدَل erläutert wird.

[2]) Die Steinböcke (*wuʿûl*) heißen in den Liedern *ʿuṣm el-eidī*. Huber, *Journal d'un voyage en Arabie* 117: lorsqu'ils (die Kamele der *Ǵehêne*) ont les mains un peu blanches, ils s'appellent M'açommé (lies *meʿaṣṣame*).

[3]) Vgl. ägyptisches *muġattim* ‚dark, obscure' (Spiro, *Arabic-English Vocabulary* s. v.).

[4]) Huber l. c. sagt *qamrā* sei zwischen *ḥamrā* und *bêḍā*.

nicht unterscheiden, ob ein Kamel *ouḍaḥ*, *ašgaḥ* oder *agmar* ist, und sagt dann, es sei *ʿafar*.

46. *aghab*, fem. *ghábā*, plur. fem. *gyhyb*, masc. *gyhbân* ‚rötliches, ganz helles Gelb und ganz helles Gelb' 121, 0121, 103 A, B, C, D, 153 A, B, C, D, 171, 178 A, B, in *el-Gaṣîm* = *ašfag*[1]): Berge, Kleider.

47. *kĕmêt* Q ‚Brauner (Pferd)', also mit braunem Haar und dunkler Mähne und dunklem Schwanzhaar. S. Anhang 3c.

48. *amġar* G helles und mattes Karminrot: *maġar* ‚Rötel'.

49. *amlaḥ*, fem. *mălḥā*, plur. fem. *mîlĭḥ*, masc. *milḥân*[2]) ‚schwarz': Kamel. Auf der Farbentafel wurde Elfenbeinschwarz damit bezeichnet.

50. *ambaṭ*, fem. *nabṭā*, plur. fem. *nybŭṭ*, masc. *nybṭân* ‚mit einem großen weißen Flecke an einer Stelle versehen', vom Schafe, das im übrigen dunkelbraun ist. Wenn an einem steinigen Berge eine große sandige Stelle sich vorfindet, die nach dem Regen mit Vegetation bedeckt wird, so nennt man ihn *ambaṭ* oder *obu nubṭa*.

51. *anmar*, fem. *namrā*, plur. fem. *nymŭr*, masc. *nymrân* braun (oder schwarz) und weiß gefleckt oder gestreift: Panther, Wildkatze, hintere Hälfte der Hyäne, Stachelschwein (*nîṣ*).

52. *ouḍaḥ*, fem. *waḍḥā*, plur. fem. *wuḍĕḥ*, masc. *wuḍḥân* ist die Farbe der durchaus weißen Kamele und der Säbelantilope Oryx beatrix, J. E. Gray (*wuḍâḥī* = *bygar él-wäḥäš*).

Allgemeines: *loun*, pl. *älwân* ‚Farbe'; *alwan* ‚heller'; *ḥamar bi-suwâd* ‚dunkelrot'; *ḥaḍar bi-suwâd* ‚dunkelgrün'.

Anhänge.

1. Die Haarfarben bei den *ʿÖtâbe*.

ašgar ‚hellblond', *aš'al* ‚rotblond', *aḥamm* ‚dunkelblond, braun', *äswid* ‚schwarz'.

2. Die Hautfarben in Nordafrika

nach Nachtigal, *Sahărâ* und *Sûdân* I, 428 f.[3]).

»Man unterscheidet an Hautfärbungen in einem großen Teile der östlichen Sahărâ und im Sûdân:

---

[1]) Vgl. dazu *šifag* O G = *ḥamâr el-meġarib* oder *ḥamâr eṣ-ṣufra* ‚Abendröte'.

[2]) Nach Dozy *Suppl.* s. v. ‚blanc en parlant des moutons', bei Tweedie o. c. 263 ‚grey' vom Pferd.

[3]) Da das Nachtigal'sche Werk längst vergriffen ist, habe ich es nicht für überflüssig gehalten, diese Bemerkungen des großen Afrika-Erforschers, die meine Arbeit in einem wichtigen Punkte ergänzen, im Zusammenhange zum Abdruck zu bringen, zumal die zentralafrikanischen Dialekte in Form und Wortschatz den Neġddialekten sehr nahe stehen. Weiteres über dieses Thema s. bei Carbou, *L'Arabe parlé au Ouaday et à l'Est du Tchad*. Paris 1913, p. 224.

1. Abjaḍ (d. h. weiß), Farbe der Europäer und mancher Städtebewohner der Nordküste.

2. Aḥmar (d. h. rot), vorwaltende Farbe der Araber und Berber.

3. Aṣfar (d. h. gelb), einer hellen Bronzefarbe entsprechend, bei manchen Araber- und Berber-Stämmen vorwaltend.

4. Asmar (d. h. braun), dunkle Kupferfarbe, vielen Wüstenbewohnern und sûdânischen Arabern gemischten Blutes eigen.

5. Achḍar (d. h. grün), sehr dunkle Bronzefarbe, bei manchen Wüstenbewohnern, vielen Negern und manchen sûdânischen Arabern unreiner Abkunft vorkommend.

6. Azreq (d. h. grau), vorwaltende Farbe der Nigritier.

7. Aswad (d. h. schwarz), individuell häufig, als Stammesfarbe selten bei den Nigritiern.

Die Bezeichnungen Achḍar und Azreq unterliegen einer mannigfachen Bedeutung im Arabischen. Jenes umfaßt vielfach neben dem Grün das Blau, und in Tûnis bezeichnet man die Farbe der Rappen, die nicht gerade tiefschwarz sind, mit diesem Worte. Azreq bedeutet eigentlich »blaue Augen habend«, also blau, doch während man in Tûnis in der Tat dies Eigenschaftswort auf den wolkenlosen Himmel anwendet, so wird es in vielen Gegenden für alle Abstufungen des Grau bis zum Schwarz gebraucht.

Aṣfar und Asmar können unter Umständen dieselbe Intensität haben, doch jenes fällt in die gelbliche, dieses in die rötliche Reihe. Auch Asmar und Achḍar können dieselbe Dunkelheit zeigen; doch Achḍar gehört der gelblichen Reihe an. Die Farbe Azreq wird eigentlich als Endglied der rötlichen Reihe betrachtet.«

3. Farben der Pferde.

a) Bei den *ʿÖtâbe*.

Als ich die Farben der Pferde mit Beduinen von den Stämmen *ʿÖtâbe* und *Geḥaṭân* festzustellen versuchte, war ich mit der weitläufigen Terminologie im Deutschen nur oberflächlich vertraut und zudem standen mir bloß für die mit * versehenen Farben lebende Beispiele zur Verfügung. Dieser Teil meiner Arbeit ist daher weniger vollkommen, als ich es wünschte, wird aber vielleicht, zugleich mit dem älteren Material, das ich darbiete, doch von einigem Nutzen sein und namentlich andere anregen, meine Ausführungen zu verbessern und etwas Endgültiges an deren Stelle zu setzen.

*1. *aṣferĕn ṣahâh* (صفرن صحاح) vollkommen weißer Schimmel.

2. *aṣferĕm bryde* Schimmel mit schwarzer Mähne und Schweifspitze.

3. *aṣferĕm mḥämmes* Schimmel mit schwarzer Mähne, ebensolchem Schwanzhaar und schwarzen Sprunggelenken (*ʿarādzîb*, sing. *ʿörgûb*).

*4. *aṣferĕm merŝûš* Schimmel mit braunen (*aṣḥäm*) Flecken von der Größe eines Geldstückes: Fliegenschimmel.

5. *ašhab* Haare hellgraublau (*ašhab*), auf der Farbentafel aber mit 453 C verdeutlicht (s. *adḫan*).

*6. *ezrag* Haare dunkler blaugrau (*adḫan* 453 D). *ezrag* wurde der Apfelschimmel genannt. *ašhab* und *ezrag* werden die verschiedenen Abarten des Blau- oder Grauschimmels bezeichnen.

*7. *ašgar* Haare, Mähne und Schweif rötlich (*ašgar*): Fuchs.

*8. *ḥamar* Haare rot oder rotbraun (*ḥamar*), Mähne und Schwanzhaar schwarz (*äswid*): Brauner.

9. *ḥmurĕn áṣamm* masc., *ḥamrăn ṣammā* fem. ganz rotbraun, 58, ohne einen Fleck einer andern Farbe, also wohl: Dunkelfuchs.

10. *ḥmurĕn áġarr* masc., *ḥamrăn ġarrā* fem. Brauner mit einem kürzeren, weißen Strich, »Stern« (*ġurra*, auch *neġme* genannt), aufder Stirn.

*11. *ḥmurĕn be-sijâle* Brauner, mit einem längern, von der Stirn bis zum Nasenbein gehenden weißen Strich, »Blesse (*sijâle*).

12. *adhäm* Haar dunkelrotbraun, Mähne und Schweif dunkler, wohl: Schwarzbrauner.

*13. *äswid* Haare, Mähne und Schweif schwarz: Rappe.

*14. *mĕġammes el-arbaʿ* Pferd, dessen vier Köten, Fesseln und Füße weiß sind.

15. *ᵉmḥäġġel el-arbaʿ* Pferd mit vier weißen Füßen (s. oben *ḥaġel*); ist der rechte Vorderfuß von derselben Farbe wie der Körper, die übrigen Füße weiß, so sagt man vom Pferd: *ᵉmḥäġġel eṯ-ṯalâṯ ṭilg el-ijmîn*.

1.—4. Bei Tweedie o. c. 263 ist *aṣfar* 1. milkwhite, 2. white and light grey, 3. white with a saffron infusion.

1.—2. *ṣahâh*, das ich nur in diesem Ausdruck kenne, sowie *bryde*, das sonst ‚Hagelkorn' bedeutet, habe ich leider versäumt, mir näher erklären zu lassen.

5. In der kumanischen Aufzählung der Pferdefarben, Houtsma, *Türkisch-arabisches Glossar* ١٣ ist *ašhab* = *buz* ‚grau', bei Tweedie o. c. 263: white with blackish infusion.

6. Wetzstein bei Socin, *Diwan aus Centralarabien* 1, 295 gibt ازرق = Grauschimmel; im Azerbeidschanischen ist *kök* nach Tschudi beim Pferde ‚taubengrau'. Von *Ḥaḍar* aus *el-Gaṣîm* hörte ich *ezrag ᵉḥbîšī* (حَبَشِيّ) ‚Pferd, das in verschiedenen Farben gefleckt und

im ganzen dunkel ist', also wohl ‚Fliegenschimmel'; bei helleren Flecken nenne man es *ezrag grûšī* (von *girš* ‚Piaster'), was wahrscheinlich den ‚Apfelschimmel' bezeichnet.

7. Nach dem kumanischen Glossar ist *ašgar* = *al* ‚Fuchs' (s. Jacob, *Türkisches Hilfsbuch* I³, 106), ebenso in den Wbb. von Dozy und Beaussier und im nachfolgenden Verzeichnis. W. Tweedie, *The Arabian Horse*, Edinburgh u. London 1894, erklärt *ašgar* mit chestnut, das nach Muret-Sanders Fuchs und Brauner bedeutet.

8. Tweedie o. c. 262, Burckhardt und Beausser, *Dict.* s. v., übersetzen أحمر ebenfalls mit ‚Brauner' (bay, bai). Wetzstein gibt dafür »dunkelbraun«, was unserer Definition zum wenigsten nicht widerspricht.

9. Beaussier hat احمر صمّ ‚bai foncé'.

12. Im kumanischen Glossar ist *adham* = *ḳara* ‚schwarz'. Tweedie l. c. erklärt *adham* mit »equally coalblack and darkbrown«.

15. Das kumanische Glossar übersetzt *muḫaǵǵal* = *sigil* ‚Pferd mit weißen Flecken an den Füßen'; Burckhardt's Verzeichnis gibt hier fast dasselbe, was ich gehört habe.

b) Bei den *'Ánize*.

Nach Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahábys*, London 1830, S. 121 (Deutsche Übersetzung S. 173 f.).

1. ابيض, اشهب, اخضر white horse
2. ازرق grey horse
3. اصفر dark grey horse
4. اشقر sorrel
5. احمر bay
6. احمر صرّحه bay whithout any white mark
7. احمر محروق dark chestnut
8. حبش horse spotted with different colours
9. احمر محجّل bay with four white feet
10. محجّل الثلاث ومطلوق اليمين horse having three white feet, and the left fore-leg of the same colour as the body.

1. Im kumanischen Glossar wird *aḫḍar* = *tämir buz* mit *aš-hab ḥadîdī* ‚eisengrau' erläutert, Musil, *Arabia Petraea* III, 275, Wien 1908, hat *ḫaḍrā ḥamāmîje* ‚Eisenschimmel', Daumas, Les *Chevaux du Sahara* 51 (s. auch Dozy, *Suppl.* und Beaussier s. v.) gibt *aḫḍar* mit ‚wolfsgrau' (louvet) wieder.

6. Statt Burckhardt's صرّحه ist wohl das 'ötêbische *ṣaḥâḥ*

einzusetzen. Verwechslungen zwischen ه und ح kommen bei ihm vor, so schreibt er z. B. p. 435 (zu 137) كهكه statt كحكه.

7. *aḥmar maḥrûq* (ʿötêbisch würde es lauten *ḥmurĕm mḥarûg*) ist wohl wie das *aḥmar mašwī* des kumanischen Glossars ‚Brandfuchs'.

8. Statt *ḥabeš* ist vielleicht *ḥabešī* zu lesen, wozu man das oben angeführte gaṣîmische *äzrag ʿḥbíšī* und Dozy's حَبَشِيّه 'haricot tachté de noir et de blanc' vergleiche. Nach Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, London 1822, p. 623 (Deutsche Übers. S. 983) nennen die Beduinen *eṭ-Ṭuwára* (sing. *Ṭûrī*) des Sinai die Holzkohle *ḥabeš*, woraus man vielleicht schließen darf, daß der entsprechende Stamm ‚schwarz' bedeutet. Vgl. dazu jemenit. und šḫauri *ḥumm*, zentralafrik. *ḥamme* (MSOSAs II, 1899, S. 155) ‚Holzkohle', von *áḥamm*, nach den Originallexx. ‚Farbe zwischen schwärzlichem Rot u. Schwarz'.

c) Das Verzeichnis der Pferdefarben

im Leidener lateinisch-arabischen Glossar des 11. Jahrhunderts (*Glossarium lat.-arab.* ed. Chr. F. Seybold, Berlin 1900, p. 554).

Dies Verzeichnis hat eine gewisse Wichtigkeit, weil es zu den arabischen Ausdrücken die altspanischen Äquivalente gibt, die zu den allerältesten Resten der spanischen Sprache gehören.

Dasselbe ist bereits von Boehmer — mit wenig Glück — in den *Romanischen Studien* 1, 231 — 294 behandelt worden. Mit Hilfe meiner Kollegen Bertoni (Freiburg i. Schw.) u. Gauchat (Zürich), die mir die zweifellos richtige Erklärung von *rodano* und *bayro* lieferten, glaube ich die Harmonie zwischen dem arabischen und spanischen Teil herstellen und für alle Wörter so sichere Übersetzungen geben zu können, als es die z. T. vagen Ausdrücke erlauben.

1. *aḫḍar* (matt) schwarz, *murzello* (mauricellus) Rappe.
2. *ašqar* fuchsrot, *rodano* (rutilus) Fuchs.
3. *ašʿal* Art Grau, *rucio* (ruscidus) Grauschimmel.
4. *kumait* Brauner, *castango* (castaneus) Brauner.
5. *ablaq* scheckig, *bayro* (varius) Schecke.
6. *ašhab ḥamâmī* tauben-hell-blaugrau, *storno albo* (sturnus albus) Eisenschimmel.
7. *waḥšī* wildfarbig, *pardo* (pardus) Muskatschimmel.
8. *muǵazzaʿ* gefleckt usw., *musaco* (musaicus) Tigerpferd.

1. *aḫḍar* hat hier den Sinn von ‚schwarz' oder ‚mattschwarz', wie es für Tûnis und Algier durch Beaussier s. v. und Nachtigal (s. oben S. 81 f.) erwiesen wird.

2. *rodano*, das früher in *rodado* ‚geapfelt' verändert wurde, was wegen der ganz sicher stehenden Bedeutung von *ašqar* unmöglich ist, entspricht lat. rutilus. Für die Endung vergleiche man span. *cópano* < *caupilus*, ital. *tonfano* < langob. *tunphilo*, franz. *marne* < gall. *margila* (Bertoni)

3. Spanisch *rucio* (so ist nach Seybold statt des *rucit*, das im Texte steht, zu lesen) übersetzen die Lexika mit ‚rötlichgrau', ‚Esel'. Daß es aber auch einfach ‚grau' bedeutet, zeigt Pedro de Alcalá ed. de Lagarde p. 383: rucio como cauallo = *axbéb xubeb*, das natürlich in *axheb*, *xuheb* d. i. أَشْهَب شُهَب verbessert werden muß. Die Bedeutung von *aš'al* ist Tweedie o. c. 263 entnommen.

4. Nach Tweedie 262 ist *kumait* ‚dark bay'.

5. *ablaq*, das klass. beim Pferde »schwarz und weiß« bedeutet (s. Lane, *Dict.*), wird im kumanischen Glossar mit *alača* ‚scheckig' übertragen. Dies stützt aufs beste Gauchat's Erklärung von *bayro* mit varius, das altportug. und altgaliz. als *veiro* erscheint.

6. *ašhab ḥamâmī* kann nach dem zu أخضر der Burckhardt'schen Liste Bemerkten nur ein helles Blaugrau oder Taubengrau bedeuten, und damit stimmt das spanische *storno albo* ‚heller Staar' aufs schönste. Denn es handelt sich hier nicht etwa um unsern Staar (Sturnus vulgaris, L.), nach dem der Starschimmel benannt ist, sondern um den südeuropäischen Einfarbstar (Sturnus unicolor, Marmora), dessen mattschieferfarbenes Gefieder so gut wie ungefleckt ist. Ein hell schieferfarbiges Pferd ist ein heller Grauschimmel, d. i. ein Eisenschimmel.

7. *waḥšī*, das sich meines Wissens sonst nirgends als Farbname findet, ist so unbestimmt, daß wir zunächst vom spanischen Worte ausgehen müssen. *pardo* bedeutet nach den Lexika ‚braun' und ‚grau', muß aber ursprünglich die Farbe des afrikanischen Leopard, Felis pardus antiquorum Griff., also ein dunkles Ockergelb oder rötliches Gelb, bezeichnet haben. *pardo* wird also kaum etwas anderes sein als eine der Abarten des Muskatschimmels, bei dem braunes, rotes und gelbes Haar mit weißem oder grauem Haar in verschiedenen Verhältnissen gemischt sind. *waḥšī* ist dann ein Ausdruck, der durch seinen Bedeutungswechsel an das französische *fauve* ‚Raubtier' aus westgerm. *falw* ‚falb, fahlrot, rötlichgrau' erinnert, nur daß hier das Tier nach der Farbe, dort die Farbe nach dem Tiere bezeichnet ist.

8. Zu *muġazza'*, das ‚von wechselnder Farbe, geadert, gefleckt, u. a. m. bedeutet, vgl. die ausführlichen Artikel in Lane's und Dozy's Lexika, von denen letzteres für unsere Stelle ebenfalls die Bedeutung ‚cheval tigré' annimmt.

Arabische Texte über das Fingerrechnen.

Von

Julius Ruska.

Nachdem N. Bubnow in dem Buche »*Arithmetische Selbständigkeit der europäischen Kultur*«[1]) auf Grund seiner Gerbertstudien die These aufgestellt hat, daß unsere heutigen Rechenmethoden auf das klassische Altertum und nicht auf Araber und Inder zurückgehen, ist eine Untersuchung der angeschnittenen Fragen durch Arabisten und Indologen erwünscht und geboten. Einen einzelnen Streitpunkt — die Namen für die Ziffern, die ums 11. Jahrhundert in Spanien und Frankreich auftauchen — habe ich im 9. Kapitel meiner Abhandlung zur Geschichte der arabischen Algebra und Rechenkunst[2]) erledigt. Zur Aufhellung eines andern sollen die hier veröffentlichten Texte neuen Stoff beitragen.

Man weiß, daß die Abacisten des Mittelalters sich zur Bezeichnung der Einer des Ausdrucks *digiti*, zur Bezeichnung höherer Zahleinheiten des Wortes *articuli* bedienten, und daß die beiden Termini mit dem Fingerrechnen, d. h. der mit Hilfe gewisser Fingerstellungen bewirkten Darstellung der Zahlen von 1 bis 10000 in Verbindung gebracht werden. Eine genaue Beschreibung der Fingerstellungen verdanken wir dem ehrwürdigen Beda, doch läßt sich das Verfahren in das klassische Altertum, und zwar besonders auf ägyptischen Boden, zurückverfolgen. Wesentlich das gleiche Verfahren ist nun auch durch arabische und persische Nachrichten sichergestellt; aber während wir bei den Abacisten zwei Termini, die sich vom Fingerrechnen abzuleiten scheinen, die vorhin genannten Worte *digiti* — *articuli* im Gebrauch finden, läßt sich im Arabischen nur das Wort عُقْد, pl. عُقُود mit *articuli* in Parallele stellen. Es ist bei Muḥammad b. Mūsā al-Ḫwārazmī zur Bezeichnung höherer Zahl-

[1]) Nik. Bubnow, *Arithmetische Selbständigkeit der europäischen Kultur. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte.* Aus dem Russischen von J. Lezius. Berlin 1914.

[2]) Julius Ruska, *Zur ältesten arabischen Algebra und Rechenkunst.* Sitzungsber. der Heidelb. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse, Jahrgang 1917, 2. Abh., S. 82—92.

einheiten ohne Erläuterung im Gebrauch, muß also damals schon im gemeinen Sprachgebrauch üblich gewesen sein[1]). Beschreibungen des Fingerrechnens, aus denen der ursprüngliche Sinn des Wortes hervorginge, sind aber bis jetzt nur aus ganz jungen persischen, nicht aus arabischen Quellen veröffentlicht worden.

Die persische Abhandlung, an die ich erinnern möchte, findet sich im 12. Kapitel der Einleitung zum *Farhang-i-Ǵihāngīrī*, dem großen Wörterbuch, das Ǵamāl ad-dīn Ḥusain Īnǵū für den Großmogul Ǵihāngīr (geb. 1569, reg. 1605—27) verfaßte, ist aber auch in den *Farhang-i-Rašīdī* aufgenommen. Der persische Text wurde mit englischer Übersetzung zuerst im Band VI des *Asiatic Journal* vom Jahr 1818 von Gul Chīn im Druck veröffentlicht. Da der Text durch Auslassungen u. a. entstellt war, gab Silvestre de Sacy im *Journal Asiatique*, Bd. 3, 1823, nach handschriftlichen Unterlagen eine verbesserte französische Übersetzung[2]). Dann wurde der persische Text mit verkürzter Inhaltsangabe und wertvollen geschichtlichen Untersuchungen 1845 von A. Rödiger[3]) und noch einmal 1871 mit französischer Übersetzung durch St. Guyard[4]) veröffentlicht, der seinen Vorgänger anscheinend nicht kannte. Der von Guyard nach drei Pariser Handschriften mitgeteilte Text unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Rödigers; die bessere Überlieferung steht im allgemeinen auf seiten von Rödigers Text, doch finden sich nicht selten auch bei Guyard gute Lesarten. Um die Auffindung und Erklärung der von dem Perser im Anhang aufgeführten Dichterstellen haben sich beide Gelehrte mit Erfolg bemüht. Nach de Sacy und Rödiger ist die persische Darstellung ein ausführliches Zitat »aus ʾAli Jezdi's in persischer Sprache abgefaßter Abhandlung«, also wohl aus der von Ḥāǵǵī Ḫalīfah (Bd. III, S. 65) erwähnten Risale des Šaraf ad-dīn ʿAlī al-Jazdī (gest. 1446); daß sie mittelbar oder unmittelbar auf eine arabische Darstellung zurückgeht, ergibt sich aus der Übernahme der rein arabischen Terminologie.

Aristide Marre[5]) verdanken wir die Übersetzung eines

[1]) J. Ruska, a. a. O. S. 71, 74. 79ff.

[2]) Silvestre de Sacy, *De la manière de compter, au moyen des jointures des doigts, usitée dans l'Orient.* JA., Bd. 3, 1823. S. 65.

[3]) A. Rödiger, *Über die im Orient gebräuchliche Fingersprache für den Ausdruck der Zahlen.* Jahresbericht der D. M. G. für 1845, S. 112—129.

[4]) St. Guyard, *Chapitre de la préface du Farhangi Djehangiri, sur la dactylonomie.* JA., 6. série, 1871, Bd. 18, S. 106—124.

[5]) Aristide Marre, *Manière de compter des anciens avec les doigts des mains, d'après un petit poème inédit arabe de Chems-eddin el Mossouli et le Tratado de mate-*

kurzen arabischen Lehrgedichts über das Fingerrechnen. Das als Ḳaṣīde bezeichnete Gedicht ist in einer Sammelhandschrift der Bibliothèque Nationale (1868 Impériale) enthalten, die als »Supplément arabe 1912 bezeichnet ist. Über Lebenszeit und Lebensumstände des Verfassers Šams ad-dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammād b. Aḥmad al-Mauṣilī ist nichts bekannt. Die Übersetzung läßt an manchen Stellen schmerzlich das Original vermissen; so wenn wir z. B. lesen »Pour le *dix*, c'est avec le neud du pouce; écoute bien: *tu rases sa tête avec l'index*: fais cela«, was offenbar auf falscher Übersetzung von تحلق راسها »lege seine Spitze ringförmig gegen den Zeigefinger« beruht. Leider ist der Text. den Père Anastase 1900 in Band 3 des *Al-Machriq* als die Ḳaṣīde des Šams ad-dīn Muḥammad al-Mauṣilī S. 171ff. veröffentlicht hat. nicht das von Aristide Marre übersetzte Gedicht, sondern die nachher zu erwähnende *Manẓūmah* des Ibn Šuʿlah[1]).

Länger schon ist eine Stelle aus Ḥāǧǧī Ḫalīfah über das Fingerrechnen und seine Erwähnung in der Prophetenlegende bekannt. Da sie Rödiger[2]) nur zum Teil beigezogen hat, gebe ich sie hier im Wortlaut und deutscher Übersetzung:

ومنها علم حساب العقود اى عقود الاصابع وقد وضعوا دلّا منه بزآء اعداد مخصوصة ثمّ رتّبوا اوضع الاصابع آحدا وعشرات ومئت والوف ووضعوا قواعد يتعرّف بها حساب الوف فما فوقه وهذا عظيم النفع للتجّار سيّما عند استعجام دلّ من المتبدّعين نسان الآخر وعند فقد آلات الكتابة والعصمة عن الخطاء فى هذا العلم اكثر من حساب البزآء فلهذا العلم يستعمله الصحابة كما وقع فى الحديث فى بيعتهٖ وضع اليد على الفخذين فى التشهّد انّه عقد خمسا وخمسين يعنى انّ النبى صلعم عقد اصابع اليد غير السبابة والابهام وحلّق الابهام معه وهذا الشكل فى العلم المذكور دالّ على العدد المرقوم فلراوى ذكر المدلول واراد الدالّ وهذا دليل على شيوع هذا العلم عندهم ؛

maticas de Juan Perez de Moya, imprimé à Alcala de Henares, en 1573; Bulletino Boncompagni. T. I, 1868, S. 309.

[1]) Herr Prof. Ritter hatte die Freundlichkeit, mich bei der Korrektur auf das Vorhandensein einer mit Abbildungen versehenen Abhandlung über das Fingerrechnen von Père Anastase aufmerksam zu machen (العقد, Bd. 3, S. 119ff. und 169ff.). Ich habe die Varianten zur *Manẓūmah* noch nachtragen können; auf den übrigen Inhalt der Abhandlung hoffe ich bei anderer Gelegenheit zurückzukommen.

[2]) A. Rödiger a. a O. S. 127; Ḥāǧǧī Ḫalīfah ed. Flügel, Bd. III, S. 64.

Und dazu (d. h. zu den Wissenszweigen des Rechnens) gehört das Rechenverfahren der *ʿuḳūd*, d. h. der Fingerbeugungen. Sie ließen jede von ihnen bestimmten Zahlen entsprechen; hierauf ordneten sie die Stellungen der Finger nach Einern, Zehnern, Hundertern und Tausendern, und sie stellten Regeln auf, aus denen erkannt wird das Rechnen mit Tausendern und dem, was darüber ist. Und dies ist von großem Nutzen für die Kaufleute, besonders wenn keiner der beiden Handeltreibenden die Sprache des andern versteht, und wenn keine Schreibgeräte vorhanden sind; auch ist die Sicherheit vor Fehlern bei dieser Kunst größer als beim Kopfrechnen. — Die Gefährten (des Propheten) pflegten diese Kunst anzuwenden, wie es in der Überlieferung über die Art des Auflegens der Hand auf die beiden Schenkel beim Glaubensbekenntnis heißt: ‚Er beugte fünfundfünfzig', d. h. der Prophet beugte die Finger der Hand mit Ausnahme des Zeigefingers und Daumens, und bildete mit dem Daumen und jenem einen Ring, und diese Figur weist in der erwähnten Wissenschaft auf die bezeichnete Zahl hin. Der Überlieferer erwähnt das, worauf hingewiesen wird, meint aber das Hinweisende, und dies deutet auf die Verbreitung dieses Wissens bei ihnen.«

Mit dem Schlußsatz will Ḥāǵǵī Ḫalīfah sagen, daß der Erzähler an Stelle der Fingerhaltung die Zahl nennt, die durch sie dargestellt wird; diese wäre aber der Beschreibung nach nicht 55, sondern 53. Auch Flügel hat den Sinn der Stelle, die das Wort حلّق enthält, nicht richtig getroffen: denn er schreibt: »prophetam manus digitos exceptis indice et pollice *computasse et simul cum illis pollice annuli signatorii loco usum esse*«, denkt also an حِلق, Siegelring, und ein davon abzuleitendes Verbum.

Außer der oben erwähnten Risāle des Šaraf ad-dīn al-Jazdī kennt Ḥāǵǵī Ḫalīfah nur noch ein *Raǵaz*-Gedicht des Ibn al-Ḥarb über das Fingerrechnen, »worin der Verfasser das Erforderliche mitteilt«. In den Katalogen der deutschen Handschriftensammlungen konnte ich es nicht auffinden. Wohl aber besitzt die Königliche Bibliothek zu Berlin eine 25 Doppelverse umfassende anonyme *Manẓūmah* über das Fingerrechnen auf Fol. 10b der Sammelhandschrift, die mit M. O. P. II. 236 bezeichnet ist und im Katalog von Ahlwardt[1]) die Nummer 6011 erhielt. Die Herzogliche Bibliothek zu Gotha endlich verzeichnet unter Nr. 1495 des Katalogs von

[1]) W. Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Verzeichnis der arabischen Handschriften*, Bd. V, S. 351.

Pertsch[1]) ein Lehrgedicht des Abu'l-Ḥasan ʿAlī ibn al-Maġribī mit einem Kommentar von Muḥjī ad-dīn ʿAbd al-ḳādir b. ʿAlī b. Šaʿbān aṣ-Ṣūfī auf fünf Blättern einer in kleinem, ungelenkem Nasḫī geschriebenen Handschrift. Der Text des Gedichts ist durch ein rotes ص und rote Punkte für die Versabteilung, der Kommentar durch ein rotes ش ausgezeichnet. Nähere Untersuchung ergibt, daß im Kommentar die *Manẓūmah* des Berliner Katalogs bis auf die Eingangsverse vollständig zum Vergleich herangezogen ist, und daß als ihr Verfasser ein Ibn Šuʿlah genannt wird. Weiter aber zitiert der Verfasser des Kommentars auch noch ein Werk غنية الطلاب في معرفة الرمي بالنشاب *Reichtum des eifrig Beflissenen in der Kunde des Pfeilschießens*, und damit gewinnen wir zum erstenmal festen Boden. Denn es kann sich bei diesem Werk doch wohl um nichts anderes als um die von C. Brockelmann in seiner *Geschichte der arabischen Literatur*, Bd. II, S. 136, verzeichnete Schrift des Ṭaibogā al-Ašrafī al-Baklamišī al-Jūnānī (gest. um 770/1368) handeln, die den gleichen Titel führt, auch wenn die angezogenen Stellen sich nicht in dem Gedicht selbst finden — was schon wegen des Versmaßes ausgeschlossen ist — sondern in irgendeinem zugehörigen Kommentar vorkommen sollten. Nach Brockelmann befinden sich Handschriften des von Ṭaibogā verfaßten Gedichts in Leiden, Paris, London, Cambridge, Kairo, und zwei unvollständige Handschriften zu Gotha (Katalog Pertsch Nr. 1341 und 1342). Da weder vom Gedicht, noch vom Kommentar Verfasser oder Titel genannt werden, weiß ich nicht, auf welche Tatsachen Brockelmann seine Angabe über die in Gotha befindlichen Handschriften gründet. Die Durchsicht zeigte, daß die beiden Handschriften zwar Teile eines größeren Ganzen sein können — von einem schon bei Pertsch angeführten Vers abgesehen, gehen sie ganz auseinander —, daß aber der in den beiden Handschriften vorliegende Kommentar an den Stellen, wo eine Erwähnung des Fingerrechnens durch den Inhalt des Gedichts nahegelegt wird, die Worte nicht enthält, die in unserm Kommentar zitiert werden.

Lassen wir die unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht lösbare Frage nach dem unserm Verfasser vorliegenden Kommentar zu Ṭaibogā auf sich beruhen, so ergibt sich für den Kommentar zu Ibn al-Maġribīs Gedicht über das Fingerrechnen als Abfassungszeit frühestens das letzte Drittel des 14. Jahrhunderts. Das

[1]) W. Pertsch, *Die arabischen Handschriften der Herzogl. Bibliothek zu Gotha*, Bd. III, S. 120.

Gedicht selbst kann älter sein als Ṭaibogā und mag, solange nicht genauere Angaben möglich sind, in das 14. oder 13. Jahrhundert gesetzt werden. Ich gebe nunmehr den ganzen Text nach der Handschrift zu Gotha, unter Heraushebung der Verse und Vergleichung der Berliner Handschrift für die Verse des Ibn Šuʿlah. Die danach folgende Übersetzung ist so treu wie möglich gehalten, obgleich sie dadurch noch holpriger ausfiel, als es der arabische Text schon ist. Herrn Prof. Ritter bin ich für die sorgfältige Durchsicht des Textes und zahlreiche Verbesserungsvorschläge in der Übersetzung zu besonderem Dank verbunden.

Text des Ms. Gotha A. 1495 = G.

Verbesserungen, die mir notwendig oder ratsam schienen, sind in den Text genommen; Tilgungen sind in eckige, Zusätze in runde Klammern eingeschlossen. Die Abweichungen der Handschrift G sind in Fußnoten unter dem Text vermerkt. Mit B sind die Lesarten der Berliner Handschrift des Ibn Šuʿlah bezeichnet, mit A die Varianten des von Père Anastase gegebenen Textes. A und B stimmen gut zusammen und sind besser als die Textform G, die ich des Kommentars wegen zugrunde legen muß.

كتاب شرح منظومة

الشيخ الامام العالم العلامة

الشيخ علي بن المغربي رحمه الله تعالى

ونفعنا الله به وببركته في الدنيا والاخرة امين

بسم الله الرحمن الرحيم قال شيخنا الامام العالم العامل الورع الزاهد محيي الدين عبد القادر ابن الفقير الى الله تعالى علي ابن شعبان الصوفي لطف الله به في الدنيا والاخرة الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمين والصلاة والسلام الاتمان الاكملان على افضل الخلق سيدنا محمد خاتم النبيين وامام المرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين

اما بعد فقد امرني من لا تسع مخالفته ان اكتب على منظومة العلامة ابي الحسن علي الشهير بابن المغربي رحمه الله تعالى في حساب اليد تعليقا وجيزا يبين من الفاظها تقريبا ما اقفل ويوضح من معانيها ما اشكل فامتثلت امره وكتبت هذا التعليق راجيا من الله الكريم منشئ الحساب النفع به والهداية الى الصواب وعدم المناقضة يوم الحساب انه كريم توّاب وهاب

ص 1 يقول راجي الله منشيء السحب على المعروف بابن المغربي
2 الحمد لله القدير العالم مقسم الارزاق بين العالم
3 مسكن البحر لمجرى الفلك وعالم حصى نجوم الفلك

ش للراجي معنيان الآمل والخايف قال الله تعالى وَٱرْجُوا ٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ اى خافوه وهو فاعل يقول وعلى بدل منه او حال من على والسحب بضمتين جمع سحاب والحمد الى آخره محكى القول وبدا به تقوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم وفى رواية اقطع ثم ذكر اوصافا ازلية منها القدير والقدرة صفة ازلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقاتها ومنها العالم والعلم[1] صفة بذلك تنكشف فى[2] المعلومات عند تعلقاتها ومنها كونه تعالى مسكن البحر لمجرى الفلك اى السفن ومنها كونه عالما بعدد النجوم

ص[3] 4 ارسل فينا من بنى عدنان نبى صدق جاء بالقران
5 علمنا الاسلام والايمان[4] واظهر الحكمة والبيان[5]
6 صلى عليه الله ذو الجلال وآله الاطهر خير آل

ش الرسالة اخص من النبوة فكل رسول نبى ولا عكس وعدنان جد نبينا عليه السلام الاعلى والد معد والقران هو الكلام المنزل [2] على نبينا عليه الصلاة والسلام للاعجاز بسورة منه وتعليم الرسول عليه السلام لنا الاسلام بقوله الاسلام ان تشهد[6] ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا وكذا تعليمه لنا الايمان بقوله تقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله الى آخره والحكمة هى علم الشرايع والصلاة من الله تعالى رحمة[7] ومن الملايكة استغفار ومن العبد تضرع ودعاء ويستحب ان يقرن بذكر الله تعالى الصلاة عليه بقوله تعالى وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ اى لا اذكر الا وتذكر معى وآله عليه الصلاة والسلام بنو هاشم وبنو المطلب على الاصح

1) G العلم. 2) G fehlt فى. 3) G ohne Versabteilung. 4) G والايمانا.
5) G والبيانا. 6) G نشهد. 7) G رحمه.

ص 7 وبعد فالحساب علم نافع ولا يشك فى مقالته سامع
8 وانه عند العزيز القيم اشرف قدر من كثير العلم
9 به يقوم القسط فى الامصار ويعرف الحق بالاقمار[1]
10 وتقسم الزكاة فى الاموال والارث للنساء والرجال

ش اى بعدما ذكر فالحساب علم نافع لا يشك احد فى نفعه وهو علم باصول يتصرف بها فى كميات مجهولة وموضوعه العدد وهو المولف من احاد فخرج الواحد وهو ما قامت به الواحدة فلا يسمى عددا وقد يسمى عددا باعتبار ما وهذا العلم اشرف من علوم كثيرة عند من له ادنى فهم لان به معرفة الحق وقسمة الزكوات والمواريث وغير ذلك

ص 11 هذا وان العلماء صنفوا فى علم ذاك كتبا والفوا
12 حتى اتوا بكل تصنيف بهى ينفع كل مبتدى ومنتهى
13 واننى اتيت كالمزاحم اتبع فيه اثر كل عالم
14 وقد حدانى الفهم ان اصنفا فى علمه شيأ وان اولفا
15 ارجوزة تدعى بلوح الحفظ حوت على علم حساب القبط

ش اعلم ان علماء الفن صنفوا فى هذا العلم كتبا عديدة فمن مطول ومن مختصر وان الناظم رحمه الله تعالى زاحمهم فى ذلك وتبع اثرهم فيما الفوه وصنفوه ووضع فيه ارجوزة سماها لوح الحفظ حوت علم حساب القبط على ما سترى ذلك ان شاء الله تعالى وقد قسمها على اربعة ابواب الباب الاول فى عقد الاحاد الباب الثانى فى عقد العشرات الباب الثالث فى عقد المييات الباب الرابع فى عقد الالوف ☆

باب عقد الآحاد

وهى من واحد لتسعة وهى متفاضلة بالواحد وفيه تسعة عقود

ص 16 اعلم بان عقدك الاحادا خصوا بها ثلاثة افرادا
17 فالخنصر وبنصر ووسطى وذاك فى اليمين فاعرف ضبطا[2]

ش اعلم ان الحُسّاب خصوا[3] الاحاد بثلاثة اصابع وهى الخنصر والبنصر والوسطى من اليد اليمين فضمير خصوا للحساب والاحاد مفعول عقد

[1]) G اقمار. [2]) G ضبطا. [3]) G خصو.

ص 18 لواحد بسط اليمين فاخبر وردب البنصر فوق الخنصر

ش اشار الى ان الواحد فى الخنصر من اليد اليمنى مضموما طرفه الى اصله من باطن الراحة مع [اليمنى] تركيب البنصر فوقه

ص 19 وضم فى الاثنين تركيبهما من غير تغيير لذاك فاعلما

ش اشار الى الاثنين فى الخنصر والبنصر مضمومًا اطرافهما الى اصولهما[1] من باطن راحة اليمنى ايضا فضمير التثنية فى تركيبهما للخنصر والبنصر واسم الاشارة يعود للتركيب المتقدم ذكره

ص 20 لذا اذا اردت ان تثلثا وسطاك مع كليهما ان مكثا

ش اشار الى ان الثلاثة فى الخنصر والبنصر والوسطى مضمومة اطرافها الى اصولها من باطن الراحة اليمنى ايضا ووسطاك مفعول كف[2] وضمير التثنية فى كليهما ومكثا للخنصر والبنصر اى كف الوسطى حين مكثهما مركبين على ما مر فى الاثنين وخالف ابن شعلة فلم يشترط التركيب فقال

ففى عدد الآحاد يا صاح افردن
ليمنى يديك اعلم واياك [ان[3]] تجهلا
فللواحد اقبض[4]) خنصرا ثم بنصرا
للاثنين والوسطى لذاك تَتَمِّمَا[5])
بِعَدِّ ثلاث[6]) . . .

ويويد عدم الاشتراط قوله فى غنية الطلاب فى معرفة الرمى بالنشب درج الخنصر مع اخفا الظفر واحد ودرج الخنصر مع البنصر مع اخفا الظفر اثنان ودرج الخنصر والبنصر والوسطى مع اخفا اظفارها ثلاثة

ص 21 واعمد الى الخنصر حسبا فارفع فما بقى فهو[7]) عقد الاربع

ش اشار الى ان الاربعة رفع الخنصر مبسوطا وترك البنصر والوسطى مضمومين على حالهما وعبر عن ذلك ابن شعلة بقوله

ثم للخنصر ارفعا[8]) باربعة

وفى الغنية [3] بقوله درج الوسطى مع البنصر اربعة

---

1) G اصولها. 2) G كن. 3) B A om. 4) B اخفض. 5) A التتمّلا.
6) G فعد ثلاثا. 7) G فلك. 8) B ارفعن.

ص 22 ثم اكفف الوسطى لعقد الخنصر فردا هذا البنصر لعقد[1] السدس

ش اشار الى ان الخنصر ترك الوسطى وحدها مضمومة فى كف اليمنى ايضا وبسط البنصر والى ان الستة ترك البنصر كذلك وبسط الوسطى وعبر عنهما ابن شعلة بقوله عاطفا على مفعول بقوله ارفع

. . . . والبنصر الخنصرة اكملا

وفى الستة اقبض بنصرا[2] دون كليهما[3]

على طرف للراحة[4] اسمعه وانقلا

وفى الغنية بقوله درج الوسطى بمفردها خمسة ودرج البنصر وحدها ستة مع اخفاء الظفر فيهما

ص 23 كذلك الخنصر فى التتابع اكففه فردا عند عقد السبع

ش اشار الى ان السبعة كف الخنصر وحده مبسوطا على طرف الراحة وعبر عنه ابن شعلة بقوله

وفى السبعة اقبض تحت الابهام خنصرا[5]

وفى طرف للراحة[6] القبض فاجعلا

وللبنصر[7] ارفع . . .

وفى الغنية بقوله وطبق[8] الخنصر مع اظهار الاظافر سبعة

ص 24 واكفف كذا الثامن عقد الخنصر واكفف فى العقد بكف البنصر

ش اشار الى ان الثمنية كف الخنصر والبنصر على طرف الراحة وعقد مفعول اكفف والبا فى بكف[9] بمعنى مع اى عند الثامن اكفف عقد الخنصر مع كف البنصر ايضا وعبر عنه ابن شعلة بقوله

. . . ثم فى الثامن اضممن[10]

الى خنصر فى القبض للبنصر[11] اعقلا

وفى الغنية بقوله وطبق الخنصر مع البنصر وبيان ظفرهما ثمنية

ص 25 هذا وفى التاسع فالحق بهما وسطاك واعرف ما اقول وافهما

ش اشار الى ان التسعة كف الخنصر والبنصر والوسطى على طرف

1) G وعقد. 2) G بنصر. 3) G كليهم. 4) A للراحة, GB الراحة. 5) G خنصر. 6) GB الراحة. 7) G فى الخنصر والبنصر B. 8) G طلق. 9) G يكف. 10) G اضممها. 11) G لنبصر.

الراحة وضمير التثنية المجرور بالبا للخنصر والبنصر ووسطاك مفعول الحق
وعبر عنه ابن شعلة بقوله

وفى التسعة الوسطى اضممن معهما[1] . . .

و فى الغنية وطبق الخنصر والبنصر والوسطى وبين الظفر تسعة

ص 26 والقول فى الاحاد قد تنهى[2] وفيه ما يشتبه اشتباها

27 فافهم فانى ذاكر يا سامعى فالفرق بين ثالث وتسعى

28 ايضا وبين ثامن وثانى[3] ملخصا فى العقد بالبيان[4]

29 والفرق فى ذلك رفع البنصر فى عقدك الاثنين[5] فوق الخنصر

30 وهكذا الثالث يا ذا الادب ركب والتاسع لم يركب

ش اشار الى ان القول على الاحاد قد تناها والى ان فيها اربعة اعداد متشابهة فيشتبه الثانى مع الثامن ويشتبه ايضا الثالث مع التاسع والفرق ان الثانى يرفع فيه البنصر فوق الخنصر بخلاف الثامن وان الثالث يركب كما مر بخلاف التاسع وهذا على راى الناظم كما علمت اما على راى ابن شلعة فالفرق ان الثانى يحصل بقبض الخنصر والبنصر تحت اصلهما من باطن الكف بخلاف[6] الثامن فانه يحصل بقبضهما تحت الابهام على طرف الراحة وان الثالث يحصل بقبض الوسطى مع الخنصر والبنصر كما مر فى الثانى بخلاف التاسع فانه يحصل بقبضة معهما كما مر فى الثامن ثم اشار للثانى بقوله

باب عقد[7] العشرات

وهى من عشرة الى تسعين ومتفاضلة بالعشرة وفيها تسعة عقود

ص[8] 31 والعشرات يا اخا النجابه خصوا بها الابهام والسبابه

32 وتلك ايضا منك فى اليمين فكن من الضبط على يقين

ش اشار الى ان العشرات خصها الحساب باصبعين هما الابهام والسبابه من اليد اليمنى فضمير خصوا للحساب كما مر والضمير المجرور بالبا للعشرات والابهام مفعول خصوا[9]

ص[8] 33 واعلم اذا اردت عقد العشرة فانها كحلقة مدورة

[1]) B A اضممن معهما, G اضمما. [2]) G تنهى. [3]) G ثمان ثان. [4]) G بنان.
[5]) G الاثنان. [6]) G بخلا. [7]) G doppelt. [8]) G ohne Versabteilung. [9]) G خص.

ش اشار الى ان عقد العشرة يحصل بوضع راس السبابة فى عقد(ة) الابهام مع بسطه دلحلقة وعبر عنه ابن شعلة بقوله

وفى عشرة مع عقد الابهام فاستمع
تحلّق راسه للمسبحة[1] افعلا

وفى الغنية علق طرف الشهادة مع مفصل الابهام من داخل عشرة

ص 34 وضع لذا العشرين ابهام اليد فى العقد تحت اصبع التشهد
35 لكى تكون منه فوق عقدته مشرد وسطك فى انملته

ش اشار الى ان عقد العشرين يحصل بوضع ابهامك بين اصول السبابة والوسطى اى جعل ظفر الابهام بين السبابة والوسطى فتكون عقدة الابهام بين انملة السبابة والوسطى وعبر عنه ابن شعلة بقوله

وللظفر[2] من ابهامك اجعله بين اه
بعينك فى العشرين[3] فاعلمه واعملا

وفى نلامه اشرة الى ان فائدة العلم العمل به نعوذ بالله من علم لا يعمل بعلمه وفى الغنية وضع ظفر الابهام تحت العقدة الوسطى من الشهدة عشرون

ص 36 واضممهما عند الثلاثين ترى تقابض الابرة من فوق الثرى

ش اشار الى ان الثلاثين يحصل بوضع ابهامك الى طرف السبابة اى جمع طرفيهما كتقابض الابرة وعبر عنه ابن شعلة بقوله

وما بين راس للمسبحة[4] اجمعن
وراس للابهام[5] الثلاثون تجتلى[6]

فما مفعول[7] اجمع وراسا عطف على ما

وفى الغنية جمع طرفى بطن الشهدة والابهام ثلاثون

ص 37 واعطف على السبابه الابهاما فى الاربعين فافهم الكلاما

ش اشار الى ان عقد الاربعين يحصل بوضع طرف الابهام على طرف السبابة اى على ظهرها وعبر عنه [4] ابن شعلة بقوله

1) A راسا للمسبحة. 2) G والظفر. 3) A فى العشرون. 4) G المسبحة.
5) G راس الابهام. 6) G بخلا. A حصّلا. 7) G مفصول.

وان تركب الابهام يا صاح فاحفظن[1])
لشاهدة[2]) الاربعين[3]) تكملا[4])

فقوله لشاهدة متعلق بتركب اى والاربعون ان تركب الابهام على الشاهدة وفى الغنية وضع طرف الابهام على العقدة الوسطى من اصبع الشهادة اربعون

ص 38 ثم اطف الابهام عقدا وحده كذلك الخمسون فاعرف حده

ش اشار الى ان عقد الخمسين يحصل بوضع طرف الابهام على ظهر السبابة ايضا لكن مع بسط السبابة فقوله وحده اى من غير ضم للسبابة وقوله كذلك اى كما وضعت طرف الابهام فى الاربعين وعبر عنه ابن شعلة بقوله

وتركيب[5]) الابهام المسبحة استمع
كقابض سهم وهى خمسون[6]) اجملا[7])

وفى الغنية طى طرف الابهام لاصل الشهادة خمسون

ص 39 وارفعه فى الستين بالسبابة كقبضة الرامى على النشابة

ش اشار الى ان عقد الستين يحصل بترتيب طرف السبابة على راس الابهام كقبضة الرامى بالنشابة[8]) وعبر عنه ابن شعلة بقوله

وابهامك اجعله[9]) تحت شاهدة[10]) اذا
تعمدت للستين[11]) فاحفظه تكملا

وفى الغنية طى طرف الابهام ولف الشهادة عليه ستون

ص 40 ومثل السبعين عند العقد كنافق دينار للنقد

ش اشار الى ان عقد السبعين يحصل بضم السبابة وبضم الابهام عليها كشخص ينفق دينار وعبر عنه ابن شعلة بقوله

وعقدك[12]) للسبعين فى ضم[13]) ثالث
بسبابة[14]) ابهامك اعقد[15]) تجملا
والابهام من تحت المسبحة اجعلن

5) B A فاحتفظ. 6) B هذه لسبابة, A لسبابة. 7) A للاربعين.
4) B فكملا, A مكمّلا. 5) G وتركب. 6) B ومتنى ستون, A وهى ستون.
7) A احملا. 8) G راس لنشابة. 9) B A اجعل. 10) B A سبابة. 11) B A للخمسين.
12) G B A وعدك. 13) B A بطن. 14) B لسبابة, A لسبابة. 15) B اعقده, A اعقله.

وفى الغنية نصب الابهام ولف الشهادة على طرف الابهام سبعون

ص 41 والاصبعان فى الثمانين عمد قد لصقا فى العقد مع بسطهما[1])

42 وهى بعقد الاربعين انسب لكنما الابهام لا يردب

ش اشار الى ان عقد الثمانين يحصل بوضع راس الابهام فى العقد الذى فى طرف السبابة وهى بالاربعين من غير تركيب لطرف الابهام على ظهر السبابة فقوله والاصبعان اى اللذان هما محل العشرات وضمير التثنية فى البيت عايدة اليهما وضمير هى عايد للثمانين وعبر عنه ابن شعلة مع النحويين فى التعبير بقوله

وظفراها[2]) على ظفر[3]) ثمانين تكملا[4])

وفى الغنية جمع طرفى الابهام والشهاده ثمانون

ص 43 وشبهوا التسعين فى انعقادها كلفة الحية فى رقدها

44 والفرق بين عقدها والعشرة بانها مضمومة منحصرة

ش اشار الى ان عقد التسعين يحصل بوضع راس السبابة على رأس الابهام كالحية اذا نامت وهى بالعشرة لكن هنا يجعل طرف السبابة فوق راس الابهام بخلاف العشرة كما مر وعبر عنه ابن شعلة بقوله

وفى عد تسعين المسبحة اقبضن

لها[5]) بين ابهام وما بينها اختلا[6])

وابهامك اجعل فوقها مثل حية

تروم وثوبا . . .

وفى الغنية درج طرف الشهدة مع طرف الابهام تسعون

ص[7]) 45 والعشرات قد تناهى حدها وضبطها وعقدها وعددها

46 وهى بدا العقد على انفرادها لا تمنع التكميل مع احدها

ش اشار الى ان القول على العشرات قد تناهى مع الضبط لها وتعددها وهى لا تمنع ترتيبها مع الاحاد لاختلاف المحلين فالاحد عشر مثلا على طريق الناظم تحصل بضم الخنصر الى اصله من باطن الراحة وتركيب البنصر فوقه مع وضع راس السبابة فى عقد الابهام مع بسطه

---

1) G ظفرهما. 2) B فظفرا, A بنانا. 3) G على طرف, A على ظفرى.
4) B A اكملا. 5) B بما. 6) B اجتلا, A اجتلى. 7) Ohne Versabteilung.

والاثنا عشر مثلا على ما مر تحصل بضم طرفى الخنصر والبنصر مركبين الى اصلهما مع وضع راس السبابة فى عقد الابهام مع بسطه وقس على ذلك الى التسعة عشر والاحد والعشرون مثلا على طريقه ايضا يحصل بضم طرفى الخنصر والبنصر مركبين الى اصلهما مع وضع طرف الابهام من اصول السبابة والوسطى كما مر وقس على ذلك الى التسعة والعشرين والتسعة والتسعون يحصل بكف الخنصر والبنصر والوسطى اسفل الابهام على طرف الراحة كما مر مع وضع راس السبابة على راس الابهام كرقاد الحية كما مر وعبر عنه ابن شعلة بقوله آخر ذكر الاحاد

. . . وفى جميع الآحاد افعلن ذا وان علا[1])

اى وان علا الاحاد على غيرها من انواع العشرات او المئات او الالوف فافهم تصب ثم اشار للثالث بقوله

باب عقد المئات[2])

وهى من مائة لتسعمائة وهى متفاضلة بمائة وفيها تسعة عقود

ص 47 ثم عقد المئات فى الشمال كالعشرات فاستمع مقالى

48 واعلم بان شكلها كشكلها واصلها فى عقدها كاصلها

ش اشار الى ان المئات فى اليد اليسرى كالعشرات فى اليد اليمنى فهى مختصة بالابهام والسبابة وقد خالف ابن شعلة فجعلها كالاحاد فقال

. . . والمئات[3]) الا اجعلا

بيسراك كالاحاد يا ذا العلوم من

يمينك تحفظه واياك تعدلا

والاكثر على [5] راى النظم ويويده ان الالوف اول دور ثانى فهى بمنزلة الاحاد فناسب ان يكون . . . . .[4]) وان تكون المئات كالعشرات وجميع ما ذكرناه فى العشرات اشكاله عنا فان شكلها كشكل العشرات واصلها كاصلها غير فرق

ص 49 المائة الاولى تحاكى العشرة فقس على ذلك يا ذا الخبرة

50 والمائتان تشبه العشرينا فافهم فقد بينته تبيينا[5])

[1]) B وان علا بهذا افعل ; Schluß des S. 97 Z. 3 angeführten Verses.
[2]) G المات öfters. [3]) B والمئين. [4]) Lücke im Ms. [5]) G بينته تبيينا.

ش اشار الى ان عقد الماية تشبه عقد العشرة فيحصل بوضع راس سبابة اليسرى فى عقد الابهام مع بسطه كالحلقة والى ان عقد المايتين يشبه عقد العشرين فيحصل بوضع راس ابهام اليسرى بين اصل السبابة والوسطى كما مر وقس عقد الثلاثماية وما بعدها الى التسعماية على ما مر فى عقد الثلاثين الى التسعين فقد تبين ذلك موضحا ثم اشار للرابع[1]) بقوله

باب عقد الالوف

وهى من الف الى تسعة الالف وهى متفاضلة بالف وفيها تسعة عقود

ص 51 ثم عقد الالوف كاحد فى يدك اليسرى على انفراد

52 اقسامها ثلاثة مقرره وسطك والبنصر يتلو خنصره

53 ترتيبها ان كنت ممن يعرف كعقدك الاحد لا تختلف

ش اشار الى ان الالوف فى اليد اليسرى كالاحاد فى اليد اليمنى فهى مختصة بالخنصر والبنصر والوسطى وخالف ابن شعلة فى ذلك كمخالفته فى المئات فجعل الالوف فى اليسرى كالعشرات فى اليمنى وقال

كذا العشرات[2]) من يمينك انها

بيسراك يا هذا الالوف[3]) على الولا

والاشر على ما ذهب اليه الناظم كمذهبه فى المئات وعقودها مصورة فى الخنصر والبنصر والوسطى كما ذكرنا وهى كالاحاد فالالف على مختاره [ايضا] ضم طرفى الخنصر والبنصر الى اصلهما من باطن الراحة اليسرى ايضا وقس على ذلك ما بعدها الى تسعة الاف لا فرق بين اشكال الاحاد والالوف الا كون الاحاد فى اليد اليمنى والالوف فى اليد اليسرى

ص 54 ثم اذا ما ساقط العد الى عشرة الالاف لا تحملا

ش اشار الى انك اذا انتهيت على عشرة الالاف فقد تحمل هذا العلم فلا يكون بيدك شى اخر وصورها ابن شعله بقوله

وعشرة الالوف[4]) لابهامك اجمعن[5])

وذاك[6]) مع سبابة يا اخا العلا

1) G للثالث. 2) G كذاك عشرات. 3) BA الوف. 4) BA الاف.
5) B اجمعا. 6) BA وذلك.

بيسراك وامهده[1] بحلقه[2] اسمتع[3]
اذا طويت[4] والراس فجعله اسفلا
وحاصل البيتين ان تجعل راس سبابة اليسرى تحت ابهامها
والله تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب
تمت بحمد الله وعونه

Übersetzung.

Buch des Kommentars zur Manẓūmah

des Scheichs, des Imāms, des Gelehrten, des Hochgelehrten, des Scheichs ʿAlī ibn al-Maġribī — Gott der Erhabene sei ihm barmherzig; es nütze uns Gott mit ihm und mit seinen Segnungen in der Welt und der Ewigkeit, Amen.

Im Namen Gottes des Allbarmherzigen. Es sagt unser Scheich, der Imām, der Gelehrte, der Meister, der Gottesfürchtige, der Fromme, Muḥjī ad-dīn ʿAbd al-ḳādir, der Sohn des Gottbedürftigen ʿAlī ibn Śaʿbān aṣ-Sūfī — möge Gott ihm gnädig sein im Diesseits und Jenseits: Preis sei Gott dem Herrn der Welten, und ein guter Ausgang den Gottesfürchtigen, und keine Feindschaft außer gegen die Gewalttätigen; und Gebet und Friede, die vollständigsten und vollkommensten, über den Vortrefflichsten der Schöpfung, unsern Herrn Muḥammad, das Siegel der Propheten und den Imām der Gesandten, und über seine Familie und seine Gefährten insgesamt, und ihre Nachfolger im Wohlverhalten bis zum Tage des Gerichts!

Was aber das Weitere anlangt: so hat mir einer, gegen den kein Widerspruch möglich ist, befohlen, daß ich zur Manẓūmah des Hochgelehrten Abu'l-Ḥasan ʿAlī, bekannt als Ibn al-Maġribī — Gott d. E. sei ihm barmherzig — über *das Rechnen an der Hand* eine knappe Erläuterung schreibe, welche von ihren Ausdrücken dem sie Lesenden das erkläre, was verschlossen ist, und von ihren Bedeutungen das aufkläre, was zweifelhaft ist. Also habe ich seinem Befehl Folge geleistet und habe diese Erläuterung geschrieben, von Gott dem Gütigen, dem Urheber der Abrechnung, den Nutzen davon erhoffend und die Leitung zum Rechten und das Nichtvorhandensein eines Fehlbetrags[5] am Tag der Abrechnung; denn er ist gütig, langmütig und freigebig!

1) B Glosse: واعتمده لعله. 2) B A بحلقه. 3) G اسمع. 4) B طويت.
5) G النقشة عدم; lies النقصة [Ritter].

Text: 1. Der Gott, den Schöpfer der Wolken Erwartende,
ʿAlī, genannt Ibn al-Maġribī, sagt:
2. Preis sei Gott dem Allmächtigen, dem Allweisen,
Dem Verteiler des Lebensunterhalts in der Welt,
3. Dem Beruhiger des Meeres für den Lauf der Schiffe,
Und dem Kenner der Zahl der Sterne des Himmels.

Erkl.: Dem *Erwartenden* kommt der doppelte Sinn des Hoffenden und des Fürchtenden zu; so sagt Gott d. E.[1]) »Und *erwartet* den letzten Tag«, d. h. fürchtet ihn. Und es (das Wort »Erwartend«) ist Fāʿil[2]) zu »*es sagt*«, und *ʿAlī* ist sein Badal[2]), oder es ist Ḥāl[2]) von *ʿAlī*. Und *as-suḥub* mit zwei Ḍamma[2]) ist die Mehrzahl von *siḥāb*. Und *Preis* usw. bis zum Schluß ist der Inhalt dessen, was er sagt; er beginnt damit wegen seines (d. i. Muhammeds) Wortes — über ihm sei Segen und Heil —: »Jegliche Sache von Wichtigkeit, bei der nicht mit dem Preis Gottes begonnen wird, ist verstümmelt«, oder nach einer andern Überlieferung »abgeschnitten«. Hierauf erwähnt er ewige Attribute, darunter »*der Allmächtige*«, denn die Allmacht ist ein ewiges Attribut, das in den durch die Allmacht bestimmten Dingen bei ihren Verknüpfungen zur Wirkung kommt, und darunter »*der Allwissende*«, denn die Allwissenheit ist ein ebensolches Attribut, das sich in den gewußten Dingen bei ihren Verknüpfungen enthüllt, und darunter, daß der Erhabene der Beruhiger des Meeres für den Lauf der *fuluk*, d. h. der Schiffe ist, und darunter, daß er die Zahl der Sterne weiß.

Text: 4. Er hat gesandt unter uns aus den Söhnen ʿAdnāns
Einen Propheten der Wahrheit, der den Koran gebracht,
5. Der uns den Islam gelehrt hat und den Glauben,
Und offenbart hat die Weisheit und den Beweis;
6. Es segne ihn Gott, der Herr der Herrlichkeit,
Und seine Sippe, die Reinen, die Besten einer Sippe.

Erkl.: Die (göttliche) *Sendung* ist spezieller als die Prophetenschaft, denn jeder von Gott Gesandte ist ein Prophet, aber nicht umgekehrt. Und *ʿAdnān* ist der Urahn unseres Propheten, der Vater des Maʿadd, Friede über ihm. Und der *Ḳor'ān*, das ist das auf unsern Propheten — über ihm sei Segen und Heil — als Bestätigungswunder schon in einer einzigen Sure herabgesandte Wort.

[1]) Sure 29, 35.

[2]) Ich lasse die grammatischen Termini im allgemeinen unübersetzt, weil sie dem mathematischen Leser doch nicht ohne Kenntnis des Arabischen verdeutlicht werden können. Die vom Verfasser erklärten Worte sind kursiv gesetzt.

Und *daß uns der Prophet* — über ihm sei Friede — *den Islām lehrte*, (geschah) mit seinem Worte: »Der Islam ist, daß du bekennst, daß kein Gott außer Gott, und daß Muhammed der Gesandte Gottes ist, und daß du das Gebet verrichtest und das Almosen spendest und im Ramaḍān fastest und das (heilige) Haus besuchst, wenn du zu ihm einen Weg finden kannst[1]). Und ebenso, *daß er uns den Glauben lehrte*, (geschah) mit seinem Worte an ein Volk, das eine Abordnung an ihn sandte: ‚Wisset ihr, was der Glaube an den einigen Gott ist?' Da sagten sie: »Gott und sein Prophet weiß es besser.« Da sagte er: »Das Bekenntnis, daß kein Gott außer Gott« usw. Und *die Weisheit*, sie ist die Kenntnis der religiösen Pflichten. Und *das Gebet* ist von seiten Gottes d. E. Barmherzigkeit, und von seiten der Engel Bitte um Verzeihung, und von seiten des Knechtes demütiges Bitten und Anrufung; und es ist gesetzlich empfohlen, mit der Nennung Gottes d. E. das »*Gebet über ihn*« zu verbinden auf Grund Seines d. E. Wortes[2]): »Und wir haben Dir Deine Nennung erhöht«, d. h. ich werde nicht genannt, ohne daß auch Du mit mir genannt würdest. Und *seine Sippe* — über ihm sei Segen und Heil — sind die Söhne Hāšims und die Söhne al-Muṭṭalibs nach der richtigsten Auslegung.

Text: 7. Und so ist alsdann das Rechnen ein nützliches Wissen,
Und nicht zweifelt an seinem Ausspruch ein Hörender.
8. Und siehe, bei dem Starken, dem Wahrhaftigen
Ist es höher an Macht als viel Wissen;
9. Durch es besteht die Gerechtigkeit in den Provinzen
Und wird erkannt der Rechtsanspruch an Erträgnissen,
10. Und es wird zugeteilt das Almosen nach dem Vermögen
Und die Erbschaft den Frauen und Männern.

Erkl.: D. h. nach dem, was er erwähnt hat, ist also *das Rechnen eine nützliche Wissenschaft*, an deren Nutzen niemand zweifelt. Und es ist ein Wissen um die Prinzipien, deren man sich bedient bei unbekannten Größen, und sein Gegenstand ist die Zahl. Und sie ist das aus Einheiten Zusammengesetzte, die Eins aber gehört nicht dazu; sie ist das, wodurch die Einheit besteht, und wird nicht Zahl genannt, oder doch nur in einem übertragenen Sinn[3]). Und diese Wissenschaft gilt als wertvoller als viele Wissenszweige bei jedem, der auch nur ein wenig Verständnis besitzt, weil auf ihr die Kenntnis

[1]) D. h. die Pilgerfahrt zur Kaʿba in Mekka unternimmst, wenn es dir möglich ist.
[2]) Sure 94, 4.
[3]) Vgl. J. Ruska, a. a. O. S. 70, 71.

des Rechtsanspruchs und die Zuteilung der Almosen und der Erbschaften und dergleichen mehr beruht.

Text: 11. Dies also; und siehe, die Gelehrten haben geschrieben
Über diese Wissenschaft Bücher, und haben abgefaßt,
12. Ja sie haben hervorgebracht jede Art hübscher Schriften.
Die jedem Anfänger und Vollendeten nützen.
13. Und siehe, ich bin gekommen wie der Nachdrängende.
Ich folgte darin der Spur jedes Gelehrten,
14. Und der Geist hat mich getrieben, daß ich schreibe
Über die Wissenschaft hiervon etwas, und abfasse
15. Eine Raǵaz-Dichtung, die benannt ist *Merktafel*,
Welche das ägyptische Rechnen umfaßt.

Erkl.: Wisse, daß die Fachgelehrten über diese Wissenschaft zahlreiche Bücher verfaßt haben, sowohl lange wie kurze. Und siehe, der Verfasser[1]) — Gott sei ihm barmherzig — eifert ihnen darin nach und folgt ihrer Spur in dem, was sie abgefaßt und geschrieben haben, und er hat darüber eine Raǵaz-Dichtung verfertigt, die er *Merktafel* nennt, *welche die Wissenschaft des ägyptischen Rechnens umfaßt*, gemäß dem, was du sehen wirst, so Gott d. E. will. Und er hat sie in vier Kapitel geteilt: das erste Kapitel über die Beugung (*ʿaḳd*) der Einer, das zweite Kapitel über die Beugung der Zehner, das dritte Kapitel über die Beugung der Hunderter, das vierte Kapitel über die Beugung der Tausender.

KAPITEL DER BEUGUNG DER EINER.

Es geht von Eins bis Neun und schreitet fort um je Eins, und in ihm sind neun Beugungen (*ʿuḳūd*) enthalten.

Text: 16. Wisse, daß (was) dein Beugen der Einer (anlangt),
So bestimmen sie dazu drei einzelne Finger,
17. Nämlich den Kleinfinger und Ringfinger und Mittelfinger.
Und zwar an der Rechten. So merke genau!

Erkl.: Wisse, daß die Rechner die Einer durch drei Finger bestimmen, durch den Kleinfinger und den Ringfinger und den Mittelfinger der rechten Hand; und Ḍamīr[2]) zu »*bestimmen sie*« ist »*die Rechner*«, und »*die Einer*« ist Maf ʿūl[2]) von »*Beugen*«.

[1]) Während der Kommentator das Lehrgedicht im Titel *Manẓūmah* nennt, gibt er ihm jetzt mit dem Verfasser die genauere Bezeichnung *Arǵūzah*, d. i. Dichtung im Versmaß *Raǵaz*. Der Titel der Merkverse gewinnt dadurch besonderes Interesse, daß das Fingerrechnen als »ägyptisches Rechnen« bezeichnet, also dem indischen Zifferrechnen *al-ḥisāb al-Hindī* gegenübergestellt wird.

[2]) Vgl. Anm. 2 S. 104.

Text: 18. Für Eins wird geöffnet die Rechte, so merke!
Und wird aufgesetzt der Ringfinger auf den Kleinfinger.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Eins im Kleinfinger der rechten Hand enthalten ist, indem seine Spitze seiner Wurzel auf der Innenseite der Handfläche angenähert wird, unter Aufsetzung des Ringfingers auf ihn[1]).

Text: 19. Und es wird angenähert für die Zwei die Aufsetzung beider
Ohne Änderung für jene; so wisse!

Erkl.: Er weist hin auf die Zwei im Kleinfinger und Ringfinger, indem ihre beiden Spitzen ihren beiden Wurzeln auf der Innenseite der Handfläche der Rechten gleichfalls angenähert werden[2]). Und das Ḍamīr des Duals in »*Aufsetzung beider*« geht auf den Kleinfinger und den Ringfinger, und das Demonstrativnomen (»*für jene*«) weist zurück auf die vorerwähnte Aufsetzung.

Text: 20. Ebenso, wenn du die Drei darstellen willst,
Deinen Mittelfinger (neige) mit jenen beiden, indem sie (aufgesetzt) bleiben.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Drei im Kleinfinger und Ringfinger und Mittelfinger unter gleichzeitiger Annäherung ihrer Spitzen an ihre Wurzeln auf der Innenseite der rechten Handfläche enthalten ist. Und »*deinen Mittelfinger*« ist Maf'ūl zu »*neige*«, und das Ḍamīr des Duals in »*jenen beiden*« und »*verweilen*« geht auf den Kleinfinger und Ringfinger, d. h. neige den Mittelfinger, während beide aufgesetzt bleiben gemäß dem, was bei der Zwei voranging. Und Ibn Šu'lah weicht ab und macht die Aufsetzung nicht zur Bedingung, denn er sagt:

Drum für die Zahl der Einer, o Freund, gebrauche nur
Die Rechte deiner beiden Hände, wisse, und hüte dich, (das) nicht zu wissen!
Und zwar für die Eins beuge den Kleinfinger, dann den Ringfinger
Für die Zwei, und den Mittelfinger ebenso, damit du voll-
Mit der Zahl Drei[3]) . . . [kommen bist

[1]) Der Kommentar sucht die auffallende und von aller sonstigen Überlieferung abweichende Darstellung der Eins im Text mit der gewöhnlichen Art der Beugung des Kleinfingers zu kombinieren.

[2]) Auch hier widerspricht der erste Teil des Kommentars dem Text. Nach diesem sollen die beiden Finger beim Einkrümmen übereinander gelegt bleiben nach dem Kommentar werden sie nebeneinander gegen ihre Wurzeln gekrümmt.

[3]) Diese Darstellung entspricht also dem gewöhnlichen Verfahren. Die Berliner, Abschrift des von hier an regelmäßig beigezogenen Gedichts kennt den Verfasser nicht.

Und es bestätigt das Fehlen der Bedingung der Ausspruch in in dem »*Reichtum des eifrig Beflissenen in der Kunde des Pfeilschießens*«: Einschlagen des Kleinfingers mit Verbergen des Nagels ist Eins, und Einschlagen des Kleinfingers mit dem Ringfinger mit Verbergen des Nagels ist Zwei, und Einschlagen des Kleinfingers und des Ringfingers und des Mittelfingers mit Verbergen ihrer Nägel ist Drei«[1]).

Text: 21. Und gebrauche den Kleinfinger entsprechend und erhebe (ihn),
Und was bleibt, das ist die Beugung der Vier.

sondern überschreibt es mit den Worten: الحمد لله هذه منظومة فى كيفية العقد بالاصابع لبعضهم الحسابى. »Lob sei Gott. Dies ist eine *Manẓūmah* über die Weise des rechnerischen Beugens an den Fingern von einem von ihnen«, d. h. von einem unbekannten Verfasser. Den nachher zitierten Versen geht die folgende Einleitung voraus:

بحمدك يا الله[a] ابدأ اولا فما زلت اهلا للمحامد مُفضلا

واتبع حمدى بالصلوة[b] على الرضى[c] ابى القاسم المهدى خير من ارسلا

ومن بعد هذا ايها السائل استمع حساب اليد اذ عنه سئلت[d] مفصلا

(Varianten von A nach Père Anastase: [a] يا ربّاه, [b] بالصلاة, [c] الرضا, [d] سلت).

[1]) Vgl. oben S. 91. Das in der Gothaer Handschrift A 1341 vorliegende Bruchstück eines Lehrgedichts über das Pfeilschießen enthält im Text und Kommentar zahlreiche Stellen, an denen die bei der Handhabung von Bogen und Pfeil erforderlichen Griffe durch die beim Fingerrechnen vorkommenden Beugungen bezeichnet werden. So heißt f. 22r ein Griff قبضة تسعة وتسعين, der Griff von 99; f. 22v wird gesagt: ومنهم من يجذبه على طرفى السبابة والابهام كعاقد ثلثين »und manche ziehen ihn (den Pfeil) auch mit den Spitzen des Zeigefingers und des Daumens an, wie wenn einer 30 beugt; f. 23b wird das kunstmäßige Halten (الاخذ الصنيع) des Pfeils mit dem Halten des Schreibrohrs oder mit dem Beugen von 58 verglichen. Die Verse, die zu der oben zitierten Erläuterung Veranlassung gegeben haben mögen, stehen f. 24r:

ثم اعقد الثلاث والستين كما اتى فى صنعة الحسبان

واضمم وشد اصابع ثلاث اظفارها مخفية العيان

»Hierauf beuge die Dreiundsechzig, wie es in der Rechenkunst geschieht,
Und nähere an und mache fest die Finger der Drei, ihre Nägel
versteckt vor dem Anblicken.«

Der Kommentar sagt aber nur: »Die drei Finger sind der Kleinfinger, der Ringfinger und der Mittelfinger der rechten Hand, und ihr Festmachen unter Verbergen ihrer Nägel (مع خفا اظفارها) ist für den Schützen notwendig, weil die Richtigkeit der Beugung (des Griffs) nur erzielt wird durch Festmachen dieser drei.« Die weiter unten folgenden Zitate zeigen deutlich, daß der von unserm ʿAlī ibn Šaʿbān benützte Kommentar zu Ṭaibo'ġā hier eine vollständige Aufzählung aller Fingerbeugungen eingeflochten hat. Es wäre sehr wohl möglich, daß eine der im Ausland vorhandenen Handschriften den gesuchten Kommentar enthält.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Vier die *Erhebung* des Kleinfingers ist in ausgestreckter Haltung, und das Zurücklassen des Ringfingers und Mittelfingers angenähert gemäß dem Zustand beider. Und Ibn Šu'lah drückt das aus mit den Worten:

... Dann für den Kleinfinger erhebe mit Vier,

und im *Reichtum* (sagt es der Verfasser) mit den Worten: »Einschlagen des Mittelfingers mit dem Ringfinger ist Vier«.

Text: 22. Hierauf schlage den Mittelfinger um zur Beugung der Fünften

Einzeln, ebenso den Ringfinger zur Beugung der Sechsten.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Fünf das Zurücklassen des Mittelfingers allein ist, gleichfalls angenähert der Handfläche der Rechten, und das Strecken des Ringfingers, und darauf, daß die Sechs das Zurücklassen des Ringfingers ebenso, und das Strecken des Mittelfingers. Und Ibn Šu'lah drückt beides aus mit den Worten — an das Maf'ūl anknüpfend mit dem Wort »*erhebe*« —:

Und den Ringfinger — die Fünf vollende

Und bei der Sechs presse den Ringfinger ohne sie alle

Auf das Ende der Handfläche; höre und überliefere es![1])

Und im *Reichtum* mit den Worten: »Einschlagen des Mittelfingers in seiner Vereinzelung ist Fünf und Einschlagen des Ringfingers allein Sechs, mit Verbergen des Nagels in beiden.«

Text: 23. Ebenso den Kleinfinger im Aufeinanderfolgen[2]).

Schlage ihn allein um zur Beugung der Siebenten.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Sieben das *Umschlagen* des Kleinfingers allein ist, gestreckt über den Rand der Handfläche. Und Ibn Šu'lah drückt das aus mit den Worten:

Und bei der Sieben presse unter den Daumen den Kleinfinger[3]),

Und am Ende der Handfläche ist die Pressung[4]); so verfahre,

Und den Ringfinger erhebe ....

Und im *Reichtum* mit den Worten: »Und Auflegen des Kleinfingers mit Zeigen der Nägel ist Sieben.«

---

[1]) Die Vorschrift von Ibn Šu'lah stimmt nicht mit der gewöhnlichen Darstellung, sondern verlangt ein Andrücken des umgeschlagenen Ringfingers wie bei den folgenden Zahlen.

[2]) Ergänze »der Zahlen«; in der Reihe der Zahlen.

[3]) Es ist nicht klar, wie das gemeint ist; vielleicht »unten an den Daumen«. Auch der Kommentar gebraucht nachher denselben Ausdruck.

[4]) Vielleicht ist statt القبض zu lesen اقبض »presse«.

Text: 24. Und schlage ebenso die Achte um unter Beugung des Kleinfingers,
Und schlage um in der Beugung beim Umschlagen des Ringfingers.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Acht das Umschlagen des Kleinfingers und des Ringfingers auf das Ende der Handfläche ist. Und »*Beugung*« ist Maf'ūl zu »*schlage um*«, und das »*bei*« in *beim Umschlagen* (steht) im Sinne von *mit*, d. h. »bei der Achten schlage um unter Beugung des Kleinfingers *mit* gleichzeitigem Umschlagen des Ringfingers«. Und Ibn Šu'lah drückt das aus mit den Worten:

... Hierauf bei der Achten nähere an
Zum Kleinfinger im Anpressen für den Ringfinger;
sei verständig!

Und im *Reichtum* mit den Worten: »Und Auflegen des Kleinfingers mit dem Ringfinger und Aufweisen ihrer Nägel ist Acht.«

Text: 25. Dies also; und bei der Neunten füge zu den beiden Deinen Mittelfinger, und merke, was ich sage, und beachte es!

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Neun das Umschlagen des Kleinfingers und des Ringfingers und des Mittelfingers auf das Ende der Handfläche ist. Und das Ḍamīr des Duals, das durch *mit* in den Genetiv gesetzt ist, bezieht sich auf den Kleinfinger und Ringfinger; und *deinen Mittelfinger* ist das Maf'ūl von *füge hinzu*. Und Ibn Šu'lah drückt das aus mit den Worten:

Und bei der Neun nähere den Mittelfinger mit ihnen beiden.

Und im *Reichtum* (heißt es): »Und Auflegen des Kleinfingers und des Ringfingers und des Mittelfingers und Aufweisen der Nägel ist Neun.«

Text: 26. Und die Rede über die Einer ist zu Ende;
Und darin ist, was leicht zu verwechseln ist.
27. So verstehe, denn sieh', ich erwähne es, o mein Hörer!
So (beruht also) der Unterschied zwischen Dritter und Neunter,
28. Gleichfalls auch zwischen Achter und Zweiter,
Kurzgefaßt auf der Beugung mit dem Aufweisen.
29. Und der Unterschied in diesem ist das Erheben des Ringfingers
Bei deinem Beugen der Zwei über den Kleinfinger.
30. Und ebenso, o Besitzer von Bildung, wird die Dritte Aufgesetzt, und die Neunte wird nicht aufgesetzt.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Rede über die Einer vollendet ist, und darauf, daß darin vier einander ähnliche Zahlen sind, denn es gleicht die Zweite der Achten und es gleicht auch die Dritte der Neunten. Und der Unterschied ist, daß bei der Zweiten der Ringfinger über den Kleinfinger erhoben wird, im Gegensatz zur Achten, und daß die Dritte aufgesetzt wird, wie vorausging, im Gegensatz zur Neunten; und dies ist gemäß der Ansicht des Verfassers, wie du weißt. Nach der Ansicht des Ibn Šuʿlah aber besteht der Unterschied darin, daß die Zweite dargestellt wird durch das Anpressen des Kleinfingers und des Ringfingers unter ihre Wurzeln auf der Innenseite der Hohlhand im Gegensatz zur Achten, denn sie wird dargestellt durch deren Anpressen unter den Daumen am Ende der Handfläche. Und die Dritte wird dargestellt durch das Anpressen des Mittelfingers mit dem Kleinfinger und dem Ringfinger, wie vorhin bei der Zweiten, im Gegensatz zur Neunten; denn sie wird dargestellt durch ihr Anpressen mit beiden, wie vorhin bei der Achten[1]. Hierauf weist er auf das zweite (Kapitel) hin mit seinem Wort:

KAPITEL DER BEUGUNG DER ZEHNER.

Es geht von Zehn bis Neunzig und schreitet fort um je Zehn, und in ihm sind neun Beugungen enthalten.

Text: 31. Und die Zehner, o Bruder der Hochherzigkeit, —
Sie bestimmten für sie den Daumen und den Zeigefinger,
32. Und diese ebenfalls von dir an der Rechten;
So merke es (dir) mit sicherem (Wissen).

Erkl: Er weist darauf hin, daß die Rechner die Zehner durch zwei Finger bestimmen, nämlich den Daumen und den Zeigefinger der rechten Hand. Und das Ḍamīr von »*sie bestimmen*« geht auf »*die Rechner*«, wie voranging; und das mit »*für*« in den Genitiv gesetzte Ḍamīr geht auf »*die Zehner*«, und »*den Daumen*« ist Mafʿūl zu »*sie bestimmen*«.

Text: 33. Und wisse, wenn du die Beugung der Zehn willst,
So siehe, sie ist wie ein runder Ring.

Erkl: Er weist darauf hin, daß die Beugung der Zehn erhalten wird durch das Setzen der Spitze des Zeigefingers in das Gelenk[2]

[1]) Die Auseinandersetzung zeichnet sich nicht durch Klarheit aus. Zusammenfassend ist jedenfalls zu sagen, daß die Weise des Ibn Šuʿlah der allgemeinen Überlieferung entspricht, während Ibn al-Maġribīs Vorschriften von ihr abweichen.

[2]) Hier ist entweder عقد im Sinne von Gelenk gebraucht oder عُقْد Gelenk statt عقد zu lesen.

des gestreckten Daumens[1]) wie ein *Ring*; und Ibn Šu'lah drückt das aus mit den Worten:

Und die Zehn unter Beugung des Daumens, so höre!
Mache zu einem Ring[2]) seine Spitze für den Deutefinger.

Und im *Reichtum* (heißt es): »Anhängen des Endes des Schwurfingers an das Gelenk[3]) des Daumens von innen ist Zehn«.

Text: 34. Und setze für die Zwanzig den Daumen der Hand
Ins Gelenk[4]) unter den Finger des Schwörens,
35. Damit er über seinem Gelenk sei,
Gemeinsam mit deinem Mittelfinger an seiner Fingerspitze.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Beugung der Zwanzig durch das Setzen deines Daumens zwischen die Wurzeln des Zeigefingers und des Mittelfingers erzielt wird, d. h. stecke den Nagel des Daumens zwischen den Zeigefinger und den Mittelfinger, so daß das Gelenk des Daumens zwischen (den Spitzen von) Zeigefinger und Mittelfinger (liegt)[5]). Und Ibn Šu'lah drückt das aus mit den Worten:

Und den Nagel von deinem Daumen, setze ihn zwischen
Deine beiden Finger für die Zwanzig; wisse es und handle!

Und in seinen Worten ist ein Hinweis darauf, daß der Nutzen des Wissens im danach Handeln besteht; Gott rette uns vor einem Gelehrten, der nicht seinem Wissen gemäß handelt! Und im *Reichtum* (heißt es): »Das Setzen des Nagels des Daumens unter das mittlere Gelenk des Schwurfingers ist Zwanzig.«

Text: 36. Und nähere sie bei den Dreißig, schau!
Wie wenn einer die Nadel vom Boden weg ergreift.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Dreißig erzielt werden durch des Setzen deines Daumens ans Ende des Zeigefingers, d. h.

[1]) Wörtlich »mit seinem Ausstrecken«. Die genaue Wiedergabe arabischer Konstruktionen führt oft zu unerträglichen Wortverbindungen: mit einer freien Übersetzung wird aber die eigentümliche Ausdrucksweise zerstört.

[2]) Statt تحلق könnte auch bequemer تعلق »hänge an, bringe in Berührung« gelesen werden, wie beim nächsten Zitat.

[3]) Hier ist das Wort مفصل *mafṣil* für Gelenk gebraucht.

[4]) An dieser Stelle läßt sich عقد des Versmaßes wegen nicht durch عقدة ersetzen, es muß aber mit »Gelenk« übersetzt werden wie das عقدة der nächsten Zeile.

[5]) Der Text ist klar, der Kommentar falsch. Der Daumen wird nicht zwischen die Spitzen von Zeige- und Mittelfinger gesetzt, sondern unter dem Zeigefinger so durchgesteckt, daß die weiche Daumenspitze dem ersten Glied des Mittelfingers aufliegt. »Deutefinger« und »Schwurfinger« entsprechen andern arabischen Worten für den Zeigefinger.

durch die Vereinigung ihrer beiden Enden, wie wenn einer eine Nadel ergreift[1]). Und Ibn Šu'lah drückt das aus mit den Worten:

»Und vereinige, was zwischen der Spitze des Deutefingers
Und der Spitze des Daumens, so kommt Dreißig heraus!

Und »*was*« ist Maf'ūl zu »*vereinige*«, und »*Spitze*« ist 'Aṭf zu »*was*«. Und im *Reichtum* (heißt es): »Vereinigung der beiden inneren Enden des Schwurfingers und des Daumens ist Dreißig.«

Text: 37. Und füge auf den Zeigefinger den Daumen
Bei den Vierzig, und verstehe die Rede!

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Beugung der Vierzig erzielt wird durch die Setzung des Endes des Daumens über das Ende des Zeigefingers, d. h. auf seinen Rücken. Und Ibn Šu'lah drückt das aus mit den Worten:

Und wenn du den Daumen daraufsetzest, — o Freund, so beachte (es sorgfältig)!
Auf den Schwurfinger, so vollendest du die Vierzig.

Und sein Wort »*auf den Schwurfinger*« bezieht sich auf »*daraufsetzest*«, d. h. »und die Vierzig (entstehen), wenn du den Daumen über den Schwurfinger setzest«. Und im *Reichtum* (heißt es): »Legen des Endes des Daumens auf das mittlere Gelenk vom Schwurfinger ist Vierzig.«

Text: 38. Dann schlage den Daumen durch Beugen um, ihn allein;
Ebenso entstehen die Fünfzig — so merke ihre Beschreibung!

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Beugung der Fünfzig (auch) erzielt wird durch Legen des Endes des Daumens auf den Rücken des Zeigefingers, aber mit Strecken des Zeigefingers; denn der Ausdruck »*ihn allein*« bedeutet »ohne Annäherung des Zeigefingers«; und der Ausdruck »*ebenso*« bedeutet »wie du das Ende des Daumens bei den Vierzig gesetzt hast«. Und Ibn Šu'lah drückt das aus mit den Worten:

Und das Aufsetzen des Daumens auf den Deutefinger, höre!
Wie wenn einer einen Pfeil erfaßt, das ist Fünfzig; so führe es schön aus!

Und im *Reichtum* (heißt es): »Das Andrücken des Endes des Daumens an die Wurzel des Schwurfingers ist Fünfzig.«

Text: 39. Und erhebe ihn bei den Sechzig mit dem Zeigefinger
Gemäß der Art, wie der Schütze einen Pfeil ergreift.

[1]) Vers 36 der *Arǧūzah* samt Kommentar zitiert Père Anastase in seiner Abhandlung, *Al-Machriq* Bd. 3, 1900, S. 121.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Beugung der Sechzig erzielt wird durch Aufsetzen des Endes des Zeigefingers auf die Spitze des Daumens gemäß dem Griff eines Pfeilschützen. Und Ibn Šu'lah drückt das aus mit den Worten:

Und deinen Daumen, setze ihn unter den Schwurfinger,
Wenn du die Sechzig ausführen willst; so beachte es, um vollkommen zu sein!

Und im *Reichtum* (heißt es): »Das Andrücken des Endes des Daumens und Wickelung des Schwurfingers um ihn ist Sechzig.«

Text: 40. Und das Gleichnis der Siebzig beim Beugen ist
Wie wenn einer einen Dinar ausgibt als Bargeld.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Beugung der Siebzig erzielt wird durch Annähern des Zeigefingers und durch Annähern des Daumens über ihm wie wenn jemand seinen Dānīr ausgibt. Und Ibn Šu'lah drückt das aus mit den Worten:

Und deine Beugung für die Siebzig beruht auf einer dritten Annäherung;
Mit dem Zeigefinger beuge deinen Daumen, dann machst du's [schön,
Und den Daumen setze unter den Deutefinger.

Und im *Reichtum* (heißt es): »Aufstellung des Daumens und Wickelung des Schwurfingers über das Ende des Daumens ist Siebzig.«

Text: 41. Und die beiden Finger bei den Achtzig, sie
Berühren sich beim Beugen mit beider Streckung[1].
42. Und sie steht der Beugung der Vierzig am nächsten,
Nur daß der Daumen nicht aufgesetzt wird.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Beugung der Achtzig erzielt wird durch Legen der Spitze des Daumens in das Gelenk, welches am Ende des Zeigefingers ist. Und sie ist wie die Vierzig ohne Aufsetzen des Endes des Daumens auf den Rücken des Zeigefingers. Und sein Wort »*und die beiden Finger*« meint, »welche beide die Stelle der Zehner (sind)«, und die Damīre des Duals im Vers gehen auf »beide« zurück, und das Damīr »*sie*« geht auf »*Achtzig*« zurück. Und Ibn Šu'lah drückt das mit den Grammatikern in bildlicher Wendung durch die Worte aus:

Und Nagel über Nagel vollenden Achtzig.

Und im *Reichtum* (heißt es): »Vereinigung der beiden Enden des Daumens und des Schwurfingers ist Achtzig.«

[1]) D. h. bei der für die Darstellung der Zahl 80 notwendigen Stellung in gestrecktem Zustand.

Text: 43. Und sie machten ähnlich die Neunzig in ihrer Beugung
Wie die Wickelung der Schlange in ihrem Nachtschlaf.
44. Und der Unterschied zwischen ihrer Beugung und (der Beugung) der Zehn
Liegt darin, daß sie angenähert, gedrängt ist.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Beugung der Neunzig erzielt wird durch das Legen der Spitze des Zeigefingers auf die Spitze des Daumens wie eine Schlange, wenn sie schläft. Und diese ist wie die Zehn, aber hier wird das Ende des Zeigefingers über die Spitze des Daumens gesetzt im Gegensatz zur Zehn, wie oben vorherging. Und Ibn Šu'lah drückt das aus mit den Worten:

Und bei der Zahl Neunzig presse den Zeigefinger
Gegen die freie Stelle, die zwischen dem Daumen und zwischen ihm liegt.
Und deinen Daumen setze über ihn wie eine Schlange,
Welche wütend begehrt anzugreifen . . . .

Und im *Reichtum* (heißt es): »Einschlagen des Endes des Schwurfingers mit dem Ende des Daumens ist Neunzig«.

Text: 45. Und die Zehner, — nun ist vollendet ihre Beschreibung
Und ihre Erfassung und ihre Beugung und ihre Zahl.
46. Und zwar beginnt die Beugung in ihrer Vereinzelung,
Nicht wird gehindert die Zusammenstellung (der Zehner) mit ihren Einern.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Auseinandersetzung über die Zehner vollendet ist, mit sicherer Erfassung derselben und ihrer Anzahl; und zwar wird ihre Zusammensetzung mit den Einern nicht verhindert wegen der Verschiedenheit der beiden Stellen. So sind die Elf ein Beispiel gemäß der Methode des Verfassers, welches erzielt wird durch Annäherung des Kleinfingers an seine Wurzel auf der Innenseite der Handfläche und das Aufsetzen des Ringfingers auf ihn (zugleich) mit dem Setzen der Spitze des Zeigefingers in das Gelenk des gestreckten Daumens, und die Zwölf sind ein Beispiel gemäß dem, was voranging, welches erzielt wird mit der Annäherung der beiden Enden des Kleinfingers und des Ringfingers, aufeinandergesetzt gegen ihre Wurzeln hin (gleichzeitig) mit dem Setzen der Spitze des Zeigefingers in das Gelenk des gestreckten Daumens. Und dementsprechend fahre fort bis Neunzehn[1]). Und die Einundzwanzig zum Beispiel wird

[1]) Hier ist im Text durch Wiederholung einiger Zeilen Verwirrung entstanden. Die Doppelungen sind übergangen und die Stücke richtig aneinandergefügt.

nach seiner Methode ebenfalls erzielt durch Annäherung der beiden Enden des Kleinfingers und des Ringfingers aufeinandergesetzt gegen ihre beiden Wurzeln mit dem Setzen der Spitze des Daumens an die Wurzeln des Zeigefingers und Mittelfingers, wie vorausging. Und dementsprechend fahre fort bis Neunundzwanzig. Und die Neunundneunzig wird erzielt durch Einschlagen des Kleinfingers und des Ringfingers und des Mittelfingers unterhalb des Daumens auf das Ende der Handfläche, wie voranging, mit Setzen der Spitze des Zeigefingers auf die Spitze des Daumens gemäß dem Nachtschlaf der Schlange, wie voranging. Und Ibn Šu'lah drückt das am Ende der Einer mit den Worten aus:

Und bei allen Einern verfahre so, auch wenn darüber sind . . . das heißt, wenn die Einer zu anderen (Zahlen) hinzukommen von den Arten der Zehner oder Hunderter oder Tausender, so versteh es, dann tust du das Richtige. Hierauf weist er hin auf das dritte (Kapitel) mit den Worten:

KAPITEL DER BEUGUNG DER HUNDERTER.

Es geht von Hundert bis Neunhundert und schreitet fort um je Hundert, und in ihm sind neun Beugungen enthalten.

Text: 47. Hierauf die Beugung der Hunderter an der Linken
Wie die Zehner — so höre auf meine Rede!
48. Und wisse, daß ihre Figur wie deren Figur
Und ihre Wurzel in ihrer Beugung wie deren Wurzel.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Hunderter an der linken Hand wie die Zehner an der rechten Hand; denn sie werden bestimmt durch den Daumen und den Zeigefinger. Aber Ibn Šu'lah weicht ab und macht sie wie die Einer, denn er sagt:

Und die Hunderter, nicht wahr, mache sie
An deiner Linken, wie die Einer, o Besitzer der Wissenschaften,
An deiner Rechten. Bewahre es und hüte dich, es falsch zu machen!

Und die meisten folgen der Ansicht des Verfassers, und es unterstützt sie, daß die Tausender der Anfang eines zweiten Zyklus sind, denn sie (stehen) an Stelle der Einer. es ist also passend, daß sie sind (wie die Einer — Lücke im Ms.)[1]), und daß die Hunderter sind wie die Zehner und alles, was wir erwähnt haben bei den Zehnern. So stelle es hiernach (durch die Fingerbeugung) dar,

[1]) Dem Sinn gemäß ergänzt. Der Grund ist ziemlich fadenscheinig, doch auch nicht viel schlechter als der für die andere Anordnung.

denn ihre Darstellung ist wie die Darstellung der Zehner und ihr Prinzip wie deren Prinzip ohne Unterschied.

Text: 49. Die erste Hundert gleicht der Zehn —
So fahre fort demgemäß, o Besitzer der Kunde!
50. Und die Zweihundert ähnelt den Zwanzig —
So bedenke, denn ich habe es genau erklärt!

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Beugung der Hundert der Beugung der Zehn ähnelt, denn sie wird erzielt durch Setzen der Spitze des Zeigefingers der Linken auf das Gelenk des gestreckten Daumens wie ein Ring; und darauf, daß die Beugung der Zweihundert ähnelt der Beugung der Zwanzig, denn sie wird erzielt durch Setzen der Spitze des Daumens der Linken zwischen die Wurzel des Zeigefingers und des Mittelfingers, wie voranging. Und fahre fort mit der Beugung der Dreihundert und was nach ihr kommt bis zur Neunhundert, gemäß dem, was voranging über die Beugung der Dreißig bis zu den Neunzig; und dies ist klar dargelegt worden. Hierauf weist er hin auf das vierte (Kapitel) mit seinem Wort:

KAPITEL DER BEUGUNG DER TAUSENDER.

Es geht von Tausend bis Neuntausend, und es schreitet fort um je Tausend, und in ihm sind neun Beugungen enthalten.

Text: 51. Hierauf ist die Beugung der Tausender wie die Einer
An deiner linken Hand gemäß der Vereinzelung.
52. Ihre Anteile sind drei Bestimmte,
Dein Mittelfinger und der Ringfinger, der seinem Kleinfinger folgt;
53. Setze sie auf, wenn du zu den Wissenden gehörst,
So wie du die Einer beugst, ändre nicht!

Erkl.: Er weist darauf hin, daß die Tausender an der linken Hand (dargestellt werden) wie die Einer an der rechten Hand, denn sie sind bestimmt durch den Kleinfinger und den Ringfinger und den Mittelfinger. Und es weicht Ibn Šuʿlah darin ab gemäß seiner Abweichung bei den Hundertern; denn er setzt die Tausender an der Linken wie die Zehner an der Rechten und sagt:

Ebenso die Zehner an deiner Rechten; siehe, sie (bedeuten)
An deiner Linken die Tausender der Reihe nach.

Und die meisten schließen sich dem Verfahren des Verfassers an, gemäß seinem Verfahren bei den Hundertern, und ihre Beugungen werden dargestellt im Kleinfinger und Ringfinger und Mittel-

finger, wie wir erwähnt haben. Und sie sind wie die Einer, denn die Tausend sind gemäß dem von ihm bevorzugten Verfahren gleichfalls Annäherung der beiden Enden des Kleinfingers und des Ringfingers an ihre beiden Wurzeln von der Innenseite der linken Handfläche. Und fahre fort gemäß dem, was nach beiden folgt bis Neuntausend; es ist kein Unterschied zwischen den Darstellungen der Einer und der Tausender, außer daß die Einer an der rechten Hand und die Tausender an der linken Hand sind.

Text: 54. Hierauf, wenn die Zahl steigt[1]) auf
Zehntausend, so wird sie nicht vollendet.

Erkl.: Er weist darauf hin, daß, wenn du gelangst zu den Zehntausend, so ist diese Wissenschaft vollendet, und nicht gibt es darin etwas anderes. Und es beschreibt sie (die Zehntausend Ibn Šu'lah mit seinem Ausspruch:

Und Zehn der Tausende, deinen Daumen vereinige
Und das mit dem Zeigefinger, o Bruder der Erhabenheit,
An deiner Linken, und richte ihn wie einen Ring, so höre!
Wenn du zusammenschließest; und die Spitze mache recht niedrig[2]).

Und der Sinn der beiden Verse ist, daß du die Spitze des Zeigefingers der Linken unter ihren Daumen stellst.

Und Gott der E. weiß am besten das Richtige,
Und zu ihm ist die Rückkehr und der Heimgang.

Es ist fertig mit Gottes Preis und seiner Hilfe.

Über den literarischen Wert der hölzernen Reimereien und ihres Kommentars ist kein Wort zu verlieren. Ihre Bedeutung liegt auf einem Gebiet, in dem ästhetische oder philologische Maßstäbe nicht in Frage kommen; als Quellen für die Geschichte des Fingerrechnens im Altertum und Mittelalter harren sie der kritischen Würdigung. Ohne hier auf das gesammelte weitschichtige Material einzugehen, möchte ich als Ergebnis, das sich ohne weiteres aus der Übersetzung ergibt, die Tatsache betonen, daß im Bereich des Fingerrechnens bei den Arabern ebensowenig wie anderwärts eine Vorzugsstellung der Einer vor den andern drei Zahlengruppen besteht, und daß noch viel weniger eine Bezeichung der Einer durch das Wort أصابع = *digiti* denkbar wäre. Man könnte wohl Einer

[1]) Wörtlich »fällt« سقط.

[2]) Hier folgen im Originalgedicht noch sechs Schlußverse.

und Tausender (oder Hunderter) als dreifingrige, Zehner und Hunderter (oder Tausender) als zweifingrige Zahlen bezeichnen, oder die einen »Zahlen der Rechten«, die andern »Zahlen der Linken« nennen, aber Fingerzahlen sind die höheren Einheiten ebenso gut, wie die Einer Gliederzahlen sind, da sie durch Einschlagen von Fingergliedern dargestellt werden. Der Araber spricht logisch und folgerichtig nur von den Beugungen der Einer, Zehner, Hunderter, Tausender. Fingerbeugungen, عقود *ʿuḳūd*, werden natürlich bei der Handhabung von Geräten zu den verschiedensten Zwecken ausgeführt; im Zusammenhang mit dem Fingerrechnen wird das Wort aber durch einen naheliegenden Übergang (vgl. oben دلّ — دليل S. 89) zum technischen Ausdruck für die durch Fingerbeugungen dargestellten Zahlen. Man sagt عقد خمسا وخمسين »Er beugte 55«, wie wir etwa sagen »er griff den B-dur-Akkord«; man gebraucht عقد بأصابعه »er beugte mit seinen Fingern« im Sinne von »er rechnete an den Fingern«, bis schließlich in عقد الحساب *ʿaḳada ʾl-ḥisāba* nur noch der abgeblaßte Sinn »er rechnete« übrigbleibt.

Von Fingerbeugungen, *flexus* oder *inflexiones digitorum*, spricht auch Beda; von jener Kunstsprache des Kolumnenrechnens dagegen, in der die Einer als *digiti*, die höheren Zahlenstufen als *articuli* bezeichnet werden, ist keine Spur bei ihm zu finden. Der Schluß drängt sich auf, daß diese beiden Ausdrücke erst von Abbo von Fleury oder kurz vor ihm, also in der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. in den Klosterschulen erfunden wurden, als die Kunst des Abakusrechnens eine späte Nachblüte und systematische Durchbildung erlebte. Ich möchte aber an dieser Stelle nicht weiter auf eine mathematikgeschichtliche Frage eingehen, die den islamischen Orient erst in zweiter Linie berührt.

Mesopotamische Studien.

Von

H. Ritter.

II.

Vierzig arabische Volkslieder.

Die nachstehend mitgeteilten Lieder sind von mir während meines Aufenthalts im Irak und in Mesopotamien 1916—1917 gesammelt worden. Die als bagdadisch bezeichneten stammen von einem *belemği*, einem Bootsführer in Bagdad, die aus Amara von einem jungen Araber aus Amara, den ich in Bagdad kennen lernte, die aus Schergat von einem aus der Nähe von Schergat gebürtigen Ğebbūraraber[1]), die aus Mossul endlich von dem Imam der Nebī Schīt-Moschee dortselbst, ebenfalls einem Ğebbūraraber. In Form, Metrum und Reim stellen sie die aus Sachau, *Arabische Volkslieder aus Mesopotamien* (Abh. der Pr. A. d. W. 1889), Dalman, *Palästinischer Diwan*, und Meissner, *Neuarabische Gedichte aus dem Irak* (*MSOS.* V, VI, VII) bekannte Form der *ʿAtābe* bezw. des *Lāmi* (Meissner, VII, S. 268 f.) dar, nur daß mein Gewährsmann aus Amara die von Meissner als *Lāmi* bezeichneten Lieder *Būđīje* nennt, ein Reimwort, das aus *abū ađīje*, »der Mann des Leidens«, abgeleitet wird. Der Reim geht über das gemeinhin als solcher Bezeichnete hinaus. Bei einer musterhaften *ʿAtābe* soll sich das Reimwort der ersten Zeile in den beiden nächsten Zeilen genau gleichlautend, aber mit verschiedener Bedeutung wiederholen. In unsern Gedichten ist das offenbar nicht immer streng durchgeführt, oder die Erklärung müßte falsch sein. Vgl. besonders 23 und 36. Die letzte Zeile geht je nachdem auf *ābe* oder *īje*, *ēje* aus. Die Silbe *ābe* muß öfters sinnlos hinzugesetzt werden. Beim Diktieren wurde sie dann meist ausgelassen. Einige *ʿAtābe* und *Būđīje* wurden von meinen Gewährsmännern ähnlich wie bei Meissner als *Moşlāwīje* bezeichnet. Über das

[1]) Als sprachliches Kuriosum möchte ich erwähnen, daß dieser Araber mir seine Dienste als *alči* = *ašği*, Koch anbot. Als ob die Nähe von Assur ihn zu dieser assyrischen Dissimilation verleitet hätte!

Metrum ist auch aus diesen Proben ein klares Bild nicht zu gewinnen. Schuld wird zum größten Teil die ungenaue Überlieferung tragen. Die Unstimmigkeiten mögen sich zum Teil daher erklären, daß in einem bestimmten Dialekt gedichtete Lieder von Leuten eines anderen Dialekts aufgenommen und mundgerecht gemacht werden[1]). Verbesserungen zu machen, ist zwar oft möglich, aber jedenfalls stets sehr gewagt. Die Ansicht, das Metrum sei eine Art *Wāfir* ⏑ — — — ⏑ — — — ⏑ — —, scheint dem Richtigen am nächsten zu kommen. Um dieses Versmaß zu gewinnen, muß man eine lange geschlossene und doppelt geschlossene Silbe öfters als —⏑ auffassen, z. B. Nr. 3 in den ersten Zeilen (*bīṭ*, *gfāl*), Nr. 39 (*ḥyss ḥādīhum*). Auf Durchführung dieses Schemas ist verzichtet, auch wo sie sehr nahe lag. Als Dialektproben haben die Gedichte schon aus den oben angeführten Gründen nur einen sehr problematischen Wert.

Nach meinem Mossuler Gewährsmann wäre die Form der *ʿAtābe* speziell den Ǧebbūr eigen, einem halb oder ganz seßhaften, jetzt verarmten Stamme längs des Tigris ober- und unterhalb Mossul bis herab nach Bagdad und am Chabur (Nordǧebbūr unter dem Scheich Ṭāhā el-Mismār) und zwischen Hille und Diwanije (Südǧebbūr unter Murād el-Ḫalīl). Mein Gewährsmann aus Amara will jedoch seine Lieder von den *Maʿdān*-Stämmen, den Sumpfarabern in den südirakischen Hors, haben.

Die Übersetzung ist etwas freier gehalten, um den Eindruck des hie und da nicht reizlosen Originals nicht allzusehr verloren gehen zu lassen. Sie beruht auf den Erklärungen der Gewährsmänner, wenn eine Abweichung von diesen nicht besonders angemerkt ist.

Ein Wort ist noch zu sagen über die Eigentümlichkeit, daß überall die männlichen Formen auch da stehen, wo offensichtlich ein Mädchen gemeint ist. Mein Gewährsmann sagte mir, der Gebrauch der Femininendung sei *ʿaib* = nicht anständig. Es liegt hier also zur literarischen Form erstarrt die Auffassung vor, daß die Liebe, die als »potior« romantisch verklärt und besungen wird, die mann-männliche ist, eine Auffassung, die uns ja aus dem Altertum bekannt und in der orientalischen Stadtkultur, unter persisch-griechischem Einfluß, ziemlich früh nachzuweisen ist. Selbstredend tritt auch die religiöse Sublimierung der Erotik in der Mystik in dieser Form auf. Ein Madonnenkult wäre auch aus diesem Grunde im Islam undenkbar[2]).

[1]) Oder daher, daß beim Gesang andere Vokale eingesetzt werden, als beim Diktieren, vgl. Littmann, *Neuarab. Volkspoesie* S. 12 L.

[2]) Vgl. auch Singer, *Arab. u. europ. Poesie im Mittelalter*, S. 11 f.

Herr Geheimrat Littmann hatte die große Güte, eine Korrektur zu lesen und mir zahlreiche wertvolle Verbesserungen und Beiträge zur Verfügung zu stellen. Seine Bemerkungen sind durch L. gekennzeichnet.

ʿAtābe aus Schergat. 1.

ʿAtābe min ǧanīn el-gaḷb ḥaḷgān, — Aus tiefstem Herzen ist mein Lied geboren.

Jā lābis min eṭjāb el-meles ḥuḷgān, — Die du aus Seide dir ein altes Kleid erkoren,

Anā lē sājaltak bin-nebi mnēn ḥaḷgān? — Wenn ich dich fragte, wer hat dich geboren?

Ḥaḷgān imnil-nidā mā lī ḥad[āba]. — Du sprächst: »Ich ward aus Tau ein elternloses Kind!«

Desgl. 2.

Jā gaḷbī, nōb hēn unōb hēnāk — Bald hier, mein Herz, bist du, bald bist du dort,

ʿAla č-čān ugṭūʿ ez-Zāb hēnāk — Jenseits des Sab war der Geliebten Ort;

Jā gaḷbī, čem nōbt en-nōbe nhēnāk! — Du bist rebellisch, hörst nicht auf mein Wort,

ʿAnūd umā baḍaʿ bīk ǧawāb[a]. — Wie oft schon hab ich's dir, mein Herz, verwiesen!

Desgl. 3.

Hadōl el-bīḍ, wēš bīdī ʿalēhum — O jene Schönen, was vermag ich über sie?

Usabʿa gfāl mebnīje ʿalēhum! — Ach, siebenfache Schlösser baut man über sie!

Lānī ṭēr el-asgaṭ ʿalēhum — Bin doch kein Vogel, der da flöge über sie,

Welānī ṭōg el-ašbič bil-ergāb[a]! — Kein Halsschmuck, daß ich mich um ihren Nacken hinge!

Desgl. 4.

Jā gaḷib, terrič el-ḥasbāt welhemm! — Laß fahren, Herz, das Grübeln und das Grämen!

Ubīdī lasḥan ez-zernūḳ welhem. — Will stoßen selber mir Arsen und nehmen.

Matā tiǧūnī [jā] šejjālt el-hemm — Wann kommt ihr her, die Last mir abzunehmen

Tešīlu l-ḥeml waḥnā nemšī ʿafā[ba]? — Ihr Träger, daß ich leicht von dannen gehe?

ʿ*Atâbe* aus Bagdad. 5.

Jā hes-sāʾig il-markab, wilek dār! Hallo, du Schiffersmann, halt an mit deinem Boot,

Dugaf dašeilak hemmī wil-ekdār! Daß meinen Kummer, meine Schmerzen auf ich lade!

Ilak gaṣrēn bil-ǧenne wilek dār, Ein Haus, zwei Schlösser sind im Paradiese dein,

Bas tōṣal es-selām ilel-eḥbāb[a!]. Nur bringe meinen Gruß dem fernen Freunde!

Desgl. aus Mossul. 6.

Anā weđ-đīb wel-būme ʿalā ḥadd Mit Eul' und Schakal bin ich eins geworden,

Suwā, wehmūm dellālī ʿalā ḥād. Das größte Lasttier nur kann meinen Kummer tragen.

Remāni d-dahr mādaḥḥiǧ ʿalā ḥad Das Unglück warf mich hin, ich blicke niemand an

Weʿātabt ez-zemān ʿalaǧ-ǧerā[ba]. Und klag das Schicksal an für was geschah.

Desgl. 7.

Lō jismaʿ bčāi l-būm ḍall čān Die Eulen, wenn sie meine Klagen hörten,

Garīb, umin ǧenāḥu nešer ḍill čān. Sie blieben nahe mir mit ihrer Flügel Schatten.

Ribāʿan bin-nezil māmurr ḍōlčen O Freundeskreis im Stamm! Ich meide euch,

ʿAban māšūf min wilfī ḥadā[ba]. Weil ich von meinen Liebsten niemand sehe.

Desgl. aus Amara. 8.

Jābu š-šaʿr il-ʿala č-čitfēn nāzil, Du, der das lange Haar auf beide Schultern fällt!

Weḥēlī min ifrāg il-wilif nāzil. Gebrochen hat die Kraft der Liebsten Scheiden mir.

ʿAmāmī, lā tibʿadūn il-manāzil! O Vettern, zieht von unsern Lagern nicht so weit!

Garīb id-dār wimfāriǧ il-eḥbāb[a!]. Ach, fremd bin ich zu Haus, seit ich von ihr geschieden!

Desgl. 9.

Jābu š-šaʿr il-ʿala č-čitfēn hellēt — Du, der die Locken um die Schultern wallen,

Šūāğī min idmūʿ il-ʿēn hellēt. — Sieh, Wasserrinnen hab ich vollgeweint.

Jā šehr ifrāghum lā čān hellēt. — O Mond der Trennung, wärst du nie erschienen.

Ġaṭīṭ, ubīk fāragna l-eḥbāb[a]. — Du arger Mond, in dem von ihr wir schieden!

Būđīje aus Amara. 10.

Lafraḥ bil-jīğī ulaḥzan ʿala r-rāḥ — Nicht freut mich, wer da kommt, nicht grämt mich, wer da geht,

ʿAlā šōg is-sigāni r-rāḥ bir-rāḥ. — Aus Lieb zu dem, des Hand mit Wein mich tränkte.

Weḥagg min ṭebbet il-ḫamse ʿala r-rāḥ. — Bei dem, der an die Hand die Fünfe fügte,

Ṯibat ḥubbak ibgaḷbī lin-nehīje. — Fest ruht die Lieb' zu dir in meinem Herzen.

Desgl. 11.

Jeṯāriğni l-jeḥibb gaḷbī wejinsä — Es scheidet, den mein Herze liebet, und vergißt:

Liṯāni l-mā ʿārif ṭabʿa wejinsä — Ein Fremder nur an Sinn und Art kehrt ein bei mir.

Aḍyll agra d-dahar biđnä wejinsä — Mein Unglück bet' ich ihm ins Ohr und er vergißt's.

Enišdä wīgullī šinhu l-gađīje? — Ich frage ihn, er spricht: was wolltest du von mir?

ʿAtābe aus Bagdad. 12.

Dufag damʿī u sejjar sufun jā rōğ! — Der Strom der Tränen bricht hervor, läßt Schiffe fahren:

Ušejjebni zemānī gaboḷ mārōğ. — Ach! Viel zu früh hat mir die Zeit das Haar gebleicht.

Dubbaḷḷāh lā teḥubṭ el-māi jā rōğ! — Um Gott, o Welle, rühre mir nicht das Wasser auf!

Ṯehedde da irauwūn el-eḥbāb[a]! — Halt stille, bis die Freunde satt getränkt!

Būđije aus Bagdad. 13.

Ṭijūr el-bis-semā, jā nās, ṣaffan, Die Vögel bilden fröhlich spielend Züge.

We'jūnī min el-bwāčī milḥ ṣufan. Mein Auge ward vom vielen Weinen weiß.

Anā lō haǧǧēt gālau: rāḥ ṣaffan, Flieh ich, so nennen sie Landstreicher mich,

Welō ḍallēt, 'ylla teṣīr bīje. Und bleib ich hier, so werd ich krank vor Sehnen.

'Atābe aus Bagdad. 14.

Ṭijūr el-bis-semā, jā nās, til'ab, Die Vögel unterm Himmel spielen fröhlich,

Unefsī lō šerabt el-māi til'ab. Mir bringt der Wassertrunk selbst Übelkeit.

'Agybkum lā ḥelā lī le'ib wal'ab, Nach deinem Scheiden ist mir jedes Spiel vergällt,

Welā sinnī ḍaḥak wintū ǧiāb[a]. Nicht lacht mein Mund, solang du in der Ferne.

Būđije aus Bagdad. 15.

'Alai sēf el-laḥaḍ jed'aǧ tisille, Des Blickes Schwert, Schwarzauge, zückst du gegen mich.

Werūḥi bnār hyǧrānak teselle. Es schmilzt dahin mein Geist in deiner Trennung Feuer.

Tgūl en-nās: jā muḥsin, teselle. Die Leute sagen mir: O Muhsin! Tröste dich!

Čēf aslo l-wilif lō 'ann 'alēje? Wie kann vergessen ich, kommt sie mir in den Sinn!

'Atābe aus Schergat. 16.

Erīd ersil selāmī 'as-selōnī Die mich vergessen haben, will ich grüßen,

Umiṭl eš-šaḥam bil-mugla selōni Sie, die wie Fett mich in der Pfanne brieten.

Usellōni, aḷḷāh jesillhum; selōni Die Schwindsucht hole, die mich krank gemacht, vergaßen,

Uankarau hađāk et-ta'āb[a]. Und leugnen, wie ich mich für sie gequält.

Desgl. aus Mossul. 17.

Taḥabbar ǧarḥ dallālī gaṭāṭīb, — Des Herzens Wunde schmerzt wie Nadelstiche;

Māḍunn el-fārag wilfu gaṭ iṭīb. — Wem die Geliebte schied, wird, fürcht ich, nie gesund.

Anā maslak lō jesla l-gaṭa ṭīb — Ich kann dich nie vergessen und vergäße

El-manām wejutruk eḍ-ḍība el-ʿawā[ba]. — Das Flughuhn selbst des Schlafs, das Heulen der Schakal.

Būdīje aus Amara. 18.

Il-ʿāḍil mā ʿaḍal ġeirī welā lām, — Es tadelt mich der Tadler, schmäht der Schmäher,

Uḥazzan ǧerḥ dallālī welā lamm, — Die Wund' im Herzen schwor, doch er verband sie nicht.

Isma bǧīm, lā kāf welā lām: — Sein Namenszug ist Dschim, nicht Kaf noch Lam,

En ufē uḥarf er-rē suwīje. — Und Ain und Fe und Re in eins vereint zusammen (Dschaʿfar).

Moṣlāwīje aus Amara. 19.

Ruwe z-zeitūn min demʿī wal-arāk, — Der Ölbaum trank sich satt an meinen Tränen,

Wil-ġērak mā naḥal ǧismī ulā rakk. — Um dich nur hat mein Leib sich ganz verzehrt.

Aḥāf yṭṭūl ġābetnā welārāk, — Zu lange, fürcht ich, bleibst dem Blick du fern,

Gabuḷ waṣḷak tibādirni l-manīje. — Der Tod ereilt mich vor dem Wiedersehen.

Desgl. 20.

Wehagg it-tīn wiz-zeitūn weihūd: — Bei Feige, Ölbaum und der Sure Hūd:

Uglbī mā inām il-lēl weihūd. — Mein Herz find't keinen Schlaf des Nachts noch Frieden.

Ṣārat irādetī ʿid kufur weihūd, — Bei Heid und Juden wohnt das Ziel des Sehnens,

Lō l-islām čā ḥannau ʿalēje. — Wär'n Gläub'ge sie, so hätten sie Erbarmen.

Desgl. 21.

Weḥagg it-tīn wiz-zeitūn wenʿām: Bei Feige, Ölbaum und der Gnadensure:

Usaʿr ḥubbi mned-dibāğ wenʿām. Wie Atlas ist ihr Haar und Straußenfedern.

ʿImet ʿēn il-mā isauw īṭib wenʿām, Blind sei sein Aug', der keine Güte kennt,

Jiridd wilfī wiğmaʿnā suwīje. Gibt er sie nicht zurück und eint uns beide.

Desgl. 22.

Weḥagg it-tīn wiz-zeitūn wabra: Bei Feige, Ölbaum und Lossagungssure:

Čitelnī hel-jišidd bir-rās wabra. Die sich das Stirntuch bindet, mordet mich.

Atimm wāguf jā ḥelw iṭ-ṭūl wabra. Mein Auge ist an deinen Wuchs gefesselt;

Abad mā jinčisir gaḷbak ʿalēje? Ach! Bricht denn nie dein Herze über mir?

Desgl. 23.

Libas čittān, wirdāna juḫuṭṭ bī; Am Ärmel ihres Linnenkleides schleift sie mich;

Wänä l-maksūr min zirri wīḫuṭṭ bi. Zerbrochenen Gebeines schleift sie mich.

Bnēja lāg lič ġērī duḫuṭbī! Mädchen ist dir ein andrer lieb? Verlobe dich!

Wänä zēnāt mā gaḷḷan ʿalēje. An schönen Mädchen hat mir's nie gefehlt.

Moṣlāwīje aus Amara 24.

Libas ḫyṣr il-ʿağīğ uḫyṣyr mandall, Sie trug den Onyxreif und einen, der mir fremd,

Ugaḷbī fāḫ fōḫ il-māi bid-dall. Da wallt mein Herz empor wie Wasser in den Kannen.

Ḥabībi l-čitt awudda lēš beddel? Warum ward sie mir untreu, die ich so geliebt?

Nisāmī walā baʿd jisʾal ʿalēje. Vergessen hat sie mich und fragt nicht mehr nach mir.

ʿAtābe aus Amara. 25.

Libas ḫyṣr il-ʿaǧīǧ uḫyṣyr selmān, Onyx- und Selmanreifen legt sie an,

Umā ḥad min ihmūm il-gaḷyb selmān. Da blieb nicht eine Herzenssorge heil.

Neḫēt il-ʿAsčerī wimām Selmān Zu Askeri und Selman flücht ich mich

Uṭāliṯhum ʿAlī dāḥi l-abwāb[a]. Und zu Imam Ali, dem Pfortenstürmer.

Moṣlāwīje aus Amara. 26.

Ḫdēdak ʿenab lō tyffāḥ weiwei, Dein Wänglein ist wie Trauben oder Äpfel,

Wilak mešʿal ibnuṣṣ il-gaḷyb weiwei. Im Herzen leuchtet eine Fackel dir.

Lizamta mnil-nehēd uṣāḥ: weiwei! Ich griff nach ihrer Brust, da schrie sie: Wehe!

Ibbēt ahlī witmidd īdak ʿalēje! Im eignen Haus vergreifst du dich an mir!

ʿAtābe aus Schergat. 27.

Imfarraʿ bit-terāčī weǧ-ǧedīle. Mit Zopf und Ohrring nur bist du geschmückt.

Uzīdī nār gaḷbī weǧǧedī le! Vermehre nur mein Feuer, fach es an!

Ḫaḍaʿ bedr el-kawāčib weǧ-ǧedī le, Vollmond und Steinbock neigten sich vor ihr,

Dizzū ʿaš-šems eč-čauš ġāb[a]. Sendet zur Sonne, daß ihr Tschausch verschwunden[1]).

Desgl. 28.

Jā hel-wāǧif ʿalā rās ed-dawālī O die du stehst am Kopf der Wasserbecken!

Zōǧ el-iḥǧūl bisāgah dawālī Das Paar der Reifen klirrt an deinen Füßen.

Jedikrūnak jā nāhi nte dawā lī Man nennt dich, Schönste, oft, du meine Arzenei!

Uḥernā bīk jā emīr eš-šibāb[a]. Verwirrt sind wir durch dich, der Jugend Königin.

[1]) Da der Mond, der Sergeant der Sonne, vor der Schönheit der Geliebten erbleicht ist, soll man die Sonne benachrichtigen, daß sie erscheinen und der Welt wieder Licht geben soll. Die Sonne ist gleichzeitig die Geliebte.

Desgl. 29.

Jā nāhī, mīl kuḥlak māsm aʿnāk. Der Schminkstift zeichnet deine Augen, Schöne.

Ṯemīn umin iʿdāl el-mās maʿnāk. Kostbar dein Wesen ist, dem Demant gleich.

Jā hel-nādēt ʿalēna mā smaʿnāk: Mag rufen, wer da will, wir hören's nicht:

Sikirnā fī ḥadīṯ min eš-šibāb[a]. Die Jugend macht uns trunken im Gespräch.

Būđīje aus Amara 30.

Bhydwat lēl nābīnī wänābīk, Laß plaudern uns im Schweigen später Nacht,

ʿAsanna l-ḥāliğak jā ešğar ẉenā bīk. Dein Schöpfer, Blonde, hat mit Muße dich gebildet.

Nās ibnās mybtelje wenā bīk, Mag lieben wer da will, mich lässest du nicht ruhn,

Šibih Gēs ibtile bil-ʿAmrīje. So machte Leila liebeskrank Medschnun.

Moṣlāwīje aus Amara. 31.

Helak bismak inādūnak jā ḥässūn, Sie rufen dich bei deinem Namen, Schöne,

Sebeʿ sijās bil-gyđle jeḥissūn. An deren Locken sieben Knechte strählen.

Erīd aṣṭī wäḥāf helak jeḥissūn Ich möchte zu dir stürzen, doch ich fürcht', sie hören mich,

Wäḥāf ičlābkum timbaḥ ʿalēje. Und fürcht', daß eure Hunde nach mir bellen.

Būđīje aus Mossul 32.

Imđajjaʿ wel-ḥalāwe alfēn šāmī Verloren ist sie. Tausend Groschen Finderlohn

Mneğl ed-dāgga ʿaṣ-ṣadir šāmi Für die, die ihre Brust mit Malen zeichnet!

Fetelit ʿağ-Ğezīra ubaḥr šāmī Irak und Syriens Meer durchirrte ich,

Aṭārīha bzōwēt el-Jūsufīje. Gewiß ist sie gar weit in Josefslanden (?)

ʿ*Atābe* aus Bagdad. 33.

Jā dār el-ʿizz, rāʿīnī warāʿīč! Acht mich, du stolzes Haus, daß ich dich achte!

Welānī sāriḥ bḥōšič warāʿīč. Nicht bin dein Hirte ich und Rindertreiber.

Seʾeltič bin-nebī wēr rāʿīč? Sprich, beim Propheten sprich, wo ist dein Herr?

Ġidau jā ḥasretī ḥadr el-etrāb[a]. In Staubes Schoß, o Unglück, sanken sie.

Desgl. 34.

Irmāni d-dahr widaʿnī bijādai Das Schicksal warf mich hin, ließ mich in Fremder Hand;

El-ʿağam wolṭom ʿala ḥdūdī bijādai! Die Hände schlag ich schmerzvoll vors Gesicht!

Ġidau jā ḥasretī mā ḍalla bijādai Hinweg sind sie, nichts blieb in meiner Hand

Siwā ʿaḍḍ eš-šawāhid bil-enjāb[a]. Als in die Finger mir im Gram zu beißen.

Desgl. aus Amara. 35.

Von einem, dessen ganzer Stamm vor ihm weggestorben war:

Gyṭaʿ bīja zemānī gaṭʿ bettāl Es hat die Zeit mich gänzlich abgeschnitten,

Uḥallānī ğeʿīd id-dahr lit-tāl. Läßt mich für immer an des Unglücks Seite.

Rāḥ il-ʿēṭ, ginna: l-ḥalaf bit-tāl, Die hohe Palme ging, der Sproß sollt sie ersetzen,

Rāḥ it-tāl wingaṭaʿ ir-riğā[ba]. Es ging der Sproß: Hin sank der Hoffnung Strahl.

Desgl. 36.

Ein großer Stammesfürst ward einst von einer schweren Krankheit heimgesucht. Da fiel sein Haus und Stamm von ihm ab, und als er von seiner Krankheit genas, fand er sich verlassen und allein. Nur sein treuer Hund Leo war bei ihm geblieben und hub, als er das Los seines Herren sah, zu weinen an. Da sprach sein Herr zu ihm:

Helek šālō ʿalā makḥūl jā Šīr, Dein Stamm zog fort, mein Schir, auf stolzen Rossen,

Weđabbō lak ʿaḍām il-ḥūt jā Šīr. Fischgräten warfen sie dir vor, mein Schir.

Welō tibčī kull id-damʿ jā Šīr: Und wenn du deine Tränen all vergössest:
Helek rāḥō ʿalā Ḥomṣ u Ḥamā[ba]. Nach Homs, nach Hama, Schir, sind sie gezogen.

37.

Als er weiter seines Weges zog, hörte er bei einem Wehgesang, wie ihn die Frauen an den Gräbern anstimmen, die Stimme seines ungetreuen Weibes Dinja. Da sagte er:

Simaʿnā bil-maʿāde ḥiss id-Dinjai, Der Dinja Stimme hörte ich beim Klagesang,
Čida ḥaḍḍī uḥānet bīje d-dinjai Es schwand mein Glück, die Welt (Dinja) ward treulos mir.
Walā ḥad gāl: mesčīn iddinj jai Nicht einer spricht zu mir: »Du Armer, komm herbei,
Tigallaṭ ʿala l-frāš min il-etrāb[a]. Komm auf das Polster her aus deinem Staub!«

Desgl. aus Bagdad. 38.

Ein anderer, dessen Sippe vor ihm gestorben, und der ins Unglück geraten war, sprach, mit Trauer der früheren Gastfreiheit seines Hauses gedenkend:

Helī jāhl el-mḥammaṣ wel-berīğī! Mein Haus, o Haus des braunen Kaffees und der Kannen!
Jā gahwet ġērkum ḥanḍal birīğī! Wie bitter schmeckt, o Schmach, der Fremden Kaffee mir!
Helī jā ġēmet el-bīhā berīğī: Du glichst, mein Haus, blitzenden Regenwolken:
Ġidau ḥadr eṭ-ṭeğīl min el-etrāb[a]. Dahin sind sie gegangen unter schweren Staub.

Desgl. aus Mossul. 39.

ʿAlā miṯl el-liğā jāṭī-belāhum Schildkröten gleich[1]), so schreiten ihre Tiere
Serīʿ weḥyss ḥādīhum belāhum. Gar schnell, es bannt der Sang des Treibers sie.
Ana l-milhif limalgāhum belā hum Bei ihnen sein, das ist mein Sehnen, doch
Jeḥissūn er-rakā'ib ʿas-serā[ba]. Sie treiben die Kamele an zur Reise.

[1]) Jeder, der einmal eine Kamelkarawane am fernen Horizont hat vorbeiziehen sehen, wird das Treffende dieses Vergleichs empfinden. Die Langsamkeit ist natürlich nicht tertium comparationis.

40.

Serat wesret rekā'ibhum-nel-lāl	Die Karawanen reisten in der Nacht
Ibzēze mā lahum ʿīna min el-lāl.	Im Wüstendunst, von keinem Aug' gesehn.
Jā ḥādi l-ʿīs mā jubṭul min el-lāl	Der Treiber singt: »Es gibt nur einen Gott«,
Imšawwaš fī ġurām el-Muṣṭafā[ba].	Verwirrt in Liebe zu dem Auserwählten.

Anmerkungen.

1. Der Sinn der zweiten Zeile soll sein: Sie ist so schön, daß sie des Schmuckes durch neue Kleider nicht bedarf.

4. Vgl. Meissner, II, 98. Ich habe mir als Aussprache *ḍernūḫ* notiert, zweifle aber jetzt, ob das richtig ist. [Z kann vor r leicht zu ض werden. L.]

5. Zu *wilek* in Zeile 1 vgl. Meissner, *Neuar. Gedichte* I, 93, Anm. 10. *dār* = daß ich sehe, vgl. türk. *ḳur baqalym*!

6. *dellāl* = Herz, s. Meissner, a. a. O. I, 90, Anm. 3.

ḥād für *ḥēd*, altes, großes Kamel — vgl. Socin, *Diwan aus Centralarabien*, Glossar s. v. — zu *adaḥḥiğ* vgl. *ḥadqa* der Augapfel.

7. *rab'a* ist die Verwandtschaft und Freundschaft, *nezil* wird erklärt als gleich klassisch *ḥai*, der Clan, Gruppe mehrerer Zelte. *ḍōl* = *muğtama'* vgl. Socin, *Diw.* Gloss. s. v. *'aban* = *'ala bi'an* = *li'an*. [Eher vielleicht aus *'a-bâl-mā* »bis, bis daß« oder على بين > *'aban* »weil«. L.] Er geht nicht an dem Kreis der eigenen Verwandtschaft vorüber, meidet sie, weil seine Geliebte bei einem fremden Stamme ist (?).

8. Dasselbe Gedicht bei Meissner a. a. O., S. 98, ein ähnliches bei Sachau a. a. O., *'Atābe* X. Man sieht, wie willkürlich mit den Versen umgegangen wird.

9. Vgl. die Fassung bei Sachau a. a. O., S. 36. عتيبت in der letzten Zeile sieht fast wie eine Schriftvariante von غتيبت aus. Zu dem ersten *hellēt* vgl. Sachau a. a. O., S. 35.

11. *šinhu l-qaḍīje* etwa: Was ist los?

12. *jā rōğ* in Zeile 1 wurde von meinem Gewährsmann wie in Vers 3 als »o Welle!« bezeichnet. Das paßt jedoch nicht recht, auch ist die Wiederholung des Wortes mit demselben Sinn in Zeile 3 unwahrscheinlich. *mā arōğ* nach dem *rāwī* »bevor ich reif, bereit werde«.

13. Zu *ṣufa* vgl. Meissner a. a. O., S. 97, Anm. 15. *ṣaffan* = sich unnütz umhertreiben.

14. Der Plural bezieht sich auf eine Person, ebenso 16 usw.

15. *teselle*, *tesille* in Zeile 1 von *sll*, Zeile 2 von *sl'* (du läßt im Feuer schmelzen), in Zeile 3 von *slw*.

16. Das erste *selōni* von *slw*, das zweite von *sl'* (so wohl auch bei Dalman a. a. O., S. 69, wo doch wohl etwa *salōni* statt *sālūni* zu lesen) *usellōni* und *allāh jesillhum* von *asalla*.

17. Eine etwas andere Fassung bei Meissner, II, S. 104 und Dalman, S. 7. *taḥabbar* erklärte der *rāwī* mit *fasad*, schlimm werden. Vielleicht: Sie schmückte = versah sich mit Nadelstichen (??).

18. *ḫazzan* nach Meissner, I, S. 92, Anm. 3, intransitiv übersetzt. Der *rāwī* erklärte durch *fassad*. Zu *lemm* vgl. *lemlem* Meissner, II, S. 106, Anm. 16.

19. Wörtlich: der Ölbaum und der Arākbaum (von dem der Miswāk stammt) *welārāk* = *welā arāk*.

20. Vgl. Sure 95, 1. Heide und Jude sind das Bild für die unbarmherzigen Eltern der Geliebten.

21, 1 Sure 6.

22. *wabra* in der ersten Zeile = *wabarā'a*, Sure 9; in der zweiten Zeile das in Bagdad *wabrīje* genannte Stirntuch der Frauen, *wabra* in der dritten Zeile = *wa'abra* ich blicke.

23. *zirr* als Schenkelknochen erklärt. Vgl. Socin, *Diwan*, s. v. *zur*.

24. *ḫyṣr* = Armring.

25. Was ein Selmanreifen ist, wußte der *rāwī* nicht. [Vgl. Lane I 1415 (?). L.] Das Grab Selman Pāks unweit Ktesiphon ist durch den Sieg Oberst Nureddins über die Engländer am 22. November 1915 auch in Deutschland bekannt geworden. Der Ehrenname Alis: *dāḫī l-abwāb*, bezieht sich angeblich auf seine Verdienste bei der Belagerung von Chaibar.

26. Dasselbe Gedicht, Meissner, II, S. 112. Mein Gewährsmann behauptete, das erste *weiwei* sei Name eines Orts, der durch Äpfel berühmt sei, oder Ausruf der Verwunderung, das zweite sei gleich *waǧwaǧ* = *išta'al* sich entzünden. Der Sinn der zweiten Zeile ist nicht recht klar. Ich hatte zuerst übersetzt: In meinem Herzen lodern Fackeln dir (?).

27. *mfarra'* = *kāšif er-rās*, vgl. Socin, *Diwan*, Glossar s. v. *ǧedīle* = als Zopf erklärt. Nach Socin, *Diwan*, Glossar s. v. eine lang herabhängende Locke. *zīdī* von mir eingesetzt für das *zīdū* des *rāwī* (?). *weǧǧedī ie* = *waqqidī lah*. Die 2. p. s. fem. kommt freilich sonst in den Liedern nicht vor.

28. *dālie* ist ein flaches Wasserbecken, in das das Wasser vom Schöpfwerk läuft. Dort holen die Mädchen Wasser. *dawāli* in der zweiten Zeile wörtlich: herabhängend.

29. *māsm a'nāk* = *muwassim 'ēnēk*.

30. *hid'at el-leil* der zweite, dunkle und ruhige Teil der Nacht. *wenā bīk* = *ta'annā biḫalqik*.

31. Das groteske Bild ist im Deutschen kaum wiederzugeben: »An deren Mähne sieben Pferdeknechte striegeln«. Für arabisches Empfinden ist der Vergleich mit der Mähne eines edlen Pferdes nicht befremdend. Vgl. jedoch Socin, *Diwan*, Glossar s. v.

32. *šāmī* = *bešlik* = 10 Piaster. *šāme* = Tättowiermal. *aṭārīhā* wurde erklärt als: *la 'allahā*, vgl. jedoch Socin, *Diwan* s. v. [Es bedeutet »in Wirklichkeit«, »da ist er nun«. L.] *zōwēt* von *zāwija*. Was mit der *zōwēt il-Ǧūsufīje* gemeint ist, wußte mein Gewährsmann nicht zu sagen, gemeint ist vielleicht Egypten [oder irgendeine *zāwijat Ǧūsuf* in der Nähe von Mossul, vielleicht der *Kanal Ǧūsufīje* in Babylonien L.]. Dann würde der Sänger die Geliebte nach langem vergeblichen Suchen in der Nähe der Heimat gefunden haben.

33. Der Gedankengang ist reichlich unklar. Zu *ǧidau* = weggehen vgl. Meissner, I, S. 90, Anm. 4.

34. Die Situation ist wohl die, daß der Sänger in fremde Gefangenschaft geraten ist. Die *'aǧam* = Perser?

35. *līt-tāl* = *lit-tālī* bis zum Ende.

36. *lō tibčī* ist zu kurz, vielleicht *ibčet* – – ∪ zu lesen?

37. *čida* = *kadā*, steril werden, erschöpft werden vom Boden. *jai* im zweiten Vers = *ǧāi*, her! Zu *tigallaṭ* vgl. Socin, *Diwan*, Glossar s. v.

40. *zēze* = Wüste, *lāl* = Nebel, *el-lāl Z.* 3 = *lā ilāha illa llāh*.

Kleine Mitteilungen und Anzeigen.

Die älteste türkische Urkunde des deutsch-osmanischen Staatsverkehrs.

(Mit einer Lichtdruck-Beilage.)

Die Bayerische Staatsbibliothek zu München verwahrt unter ihren an belangvollen Stücken ziemlich reichen morgenländischen Handschriftenbeständen ein noch nicht veröffentlichtes Schreiben des allmächtigen Großwesirs Ibrāhīm Pascha († 15. 3. 1536)[1] an König Ferdinand I., das, am 17. November 1530 ausgefertigt, die älteste bislang bekannte türkische Urkunde des deutsch-osmanischen Staatsverkehrs darstellen dürfte. Frühere türkische diplomatische Schriftstücke sind, soweit ich wenigstens zu urteilen vermag, in der Ursprache nicht näher bekannt geworden, geschweige denn durch Druck allgemein zugänglich gemacht worden. Das von dem der Wissenschaft allzufrüh entrissenen Emerich v. Karácson (1863—1911) aus Stambuler Archiven gesammelte, ins Ungarische übersetzte und aus seinem Nachlaß von Ludwig v. Thallóczy (†), Joh. Krcsmárik und Julius Szekfű 1914 zu Budapest herausgegebene »*Türkisch-ungarische Archiv 1533—1789*«[2] wird durch ein Schreiben des nämlichen Ibrāhīm Pascha an Kaiser Karl V. vom 1. Ḏu'l-ḥidschdsche 939 h (= 24. Juni 1533 D), dessen Urstück die Bücherei der 'Abd ül-ḥamīd-Türbe zu Stambul besitzt, eingeleitet und das älteste, im 3. Bande des von Aaron Szilády und Alexander Szilágyi (1827—1899) bearbeiteten »*Török-magyarkori állam-okmánytár*« (1. Abtg.: Aktenstücke, Pest, 1868) enthaltene Schriftstück in türkischer Sprache rührt gar erst vom 27. Sept. 1540. Solange die kostbaren Schätze der Wiener Archive, die vermutlich ältere Urkunden bergen[3], nicht gehoben werden, muß wohl der hier behandelte Brief als das früheste türkische Zeugnis

---

[1]) Vgl. über ihn das freilich ohne jegliche Ausbeutung der türkischen Quellen geschriebene Buch von Hester Donaldson Jenkins »*Ibrahim Pasha Grand Vizir of Suleiman the Magnificent*«, New York, 1911 (123 Seiten) in den »Columbia University Studies in history, economics and public law«.

[2]) *Török-magyar Oklevéltár* 1533—1789. *A Konstantinápolyi levéltárakban gyüjtötte és magyarra forditotta néhai* Karácson Imre. *A Magyar Kir. Miniszterelnökség megbizásából szerkesztették* Thallóczy Lajos, Krcsmárik János. Szekfű Gyula. Budapest, 1914. 416 Seiten.

[3]) Die älteste türkische Originalurkunde des Wiener Haus-, Hof- und Staats-Archives stammt, wie ich einer frdl. Mitteilung des Hrn. Ministerialrates Dr. Oskar Frhn. v. Mitis entnehmen kann, aus dem Jahr 1536 und stellt ein Schreiben Sülejmān's I. an König Ferdinand I. dar.

der deutsch-osmanischen Diplomatie gelten[1]). Das Schreiben an sich ist, seinem Inhalte nach wenigstens, keineswegs unbekannt geblieben[2]). Denn schon der überaus rührige Wiener Hofarchivar Anton v. Gévay (1796—1845), dem wir auch die hübsche, durch G. Jacob's Forschungen freilich überholte Arbeit über die osmanischen Statthalter von Ofen (*A Budai pasák.* Bécsben [= zu Wien], 1841, 8°, Privatdruck) verdanken, hat in seinen mit erstaunlichem Fleiß gesammelten »*Urkunden und Aktenstücken zur Geschichte der Verhältnisse zwischen Österreich, Ungern und der Pforte im XVI. und XVII. Jahrhunderte*«, und zwar in dem, 1838 zu Wien erschienenen, die »*Gesandtschaft König Ferdinands I. an Sultan Sulciman I. 1530*« betreffenden Hefte auf S. 92—95 zwei Übersetzungen des Ibrāhīmschen Briefes (im Geh. Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien) abdrucken lassen. Diese beiden für Kaiser Karl V. gefertigten Übersetzungen weichen unter sich schon wesentlich im Wortlaut ab[3]); die italienische verdient den Vorzug vor der lateinischen, so daß auch von ihr die Beurteilung »más autentico que el primero« des Grafen L. v. Nogarola (vgl. A. v. Gévay, a. a. O., S. 91) gilt. Mit dem Urstücke verglichen sind indessen beide nicht viel mehr als dürre Inhaltsangaben des ersten. In richtiger Erkenntnis dieser Tatsachen trug sich der treffliche, halbvergessene Münchener Orientalist Markus Josef Müller (1809—1874) mit der Absicht, diese türki-

[1]) Auch der Nischāndschi Feridūn Aḥmed Bej († 1583) führt den Brief in der mir vorliegenden Erstausgabe seiner »*Münscha'āt es-selāṭīn*« (Stambul, 1264/65 h = 1848/49 D) nicht an. Für die Beziehungen der Pforte zu Frankreich liegen noch frühere und, wie es scheint, bislang nicht näher untersuchte Urkundenbelege vor. So haben sich drei Staatsschreiben Sultan Sülejmāns I. an König Franz I. erhalten, nämlich 1. ein Fermān v. J. 1526 auf der Bibliothèque Nationale zu Paris (von [J. B.] Silvestre im 1. Foliobande seiner »*Paléographie Universelle*«, Paris, 1839, auf Tafel Nr. 38 als »Fragment de la lettre de Sultan Soliman à François Ier, Roi de France« leider nur teilweise, aber prächtig wiedergegeben); 2. ein Fermān v. J. 1528 in den Archives Nationales zu Paris; 3. ein Fermān (o. J.?) auf der Stadtbücherei in Carpentras, Südfrankreich. Vgl. die Mitteilung J. T. Reinauds an J. v. Hammer in dessen *G. d. o. R.*, IX. Bd., S. 689.

[2]) Es ist nirgends ersichtlich, auf welchem Wege die alte Münchener Hofbibliothek in den Besitz der Urkunde gelangte. Vermutlich hat ein bayrischer Soldat während der Türkenkriege, etwa in Ungarn, die Rolle erbeutet und in seine Heimat gebracht. Auf diese Weise kam eine ganze Reihe sonstiger türkischer Merkwürdigkeiten nach München, denen Josef v. Hammer als erster und bisher wohl einziger nähere Aufmerksamkeit zuwandte (vgl. *G. d. o. R.* VII, 561 ff.). Das großwesirliche Schreiben scheint dabei freilich seiner Beachtung entgangen zu sein; sonst suchte man es wahrscheinlich im »*Verzeichnis von 4000 osmanischen Staats- und Geschäftsschreiben, Diplomen und anderen Urkunden*«, das er dem IV. Bande seiner »*Geschichte des osmanischen Reiches*« (Pest, 1833) beigegeben hat, nicht vergeblich.

[3]) Die kaiserlichen Hofdolmetschen jener Tage scheinen nicht alle sich auf ihr schwieriges Geschäft verstanden zu haben und mögen oft froh gewesen sein, wenn man von ihnen nicht mehr als bloße Angaben des Inhalts verlangte. Köstlich ist z. B. die Stelle »*Abuuiecker, Veomer Veosman, Hasarethchaalij*« in der lateinischen Übertragung eines Schreibens Sülejmāns an Ferdinand I. (vgl. A. v. Gévay. a. a. O., S. 89), wo im Urtext natürlich die übliche Aufzählung der vier ersten Khalifen in der Form »'Ebūbekr we 'Ömer we 'Oṣmān we ḥaẓret-i-'Alī« gestanden haben dürfte. Über die großen Schwierigkeiten, damals des Türkischen kundige Dolmetschen zu finden, vgl. man A. v. Gévay, a. a. O., S. 4.

sche Urkunde zu bearbeiten und in einer Verdeutschung herauszugeben. Sein Plan blieb leider unverwirklicht und nur seine Aufzeichnungen haben sich als cod. turc. 123 der Bayrischen Staatsbibliothek zu München bis auf die Gegenwart erhalten[1]). Es ist eine Pflicht der Dankbarkeit, wenn hier die Vorarbeit M. J. Müllers, der als erster auf die bedeutsame Handschrift aufmerksam ward und weitere Kreise auf sie hinlenken wollte, zu verdienten Ehren gebracht wird.

Was nun die Urkunde selbst betrifft[2]), so handelt es sich um eine 2,95 m lange, 0,34 m breite, aus mehreren Stücken zusammengefügte papierne Rolle. Die herkömmliche Lobpreisung Gottes am Kopfe des Schreibens sowie die vierzeilige Segensformel sind in großen goldnen Buchstaben, die erste in dschelī dīwānī, die zweite in sülüs abgefaßt. Dem Rang entsprechend sind die Namen des Sultans und des Großwesirs in Buchstaben von verschiedener Größe, und zwar — einschließlich des großwesirlichen Handzeichens *(pendsche)* — mit blauer, die übrigen 26 je 7,5 cm voneinander abstehenden, säbelförmig ausgehenden Zeilen aber mit schwarzer Tinte in der üblichen türkischen Kanzleischrift geschrieben und nur dort von Goldbuchstaben unterbrochen, wo der Name Allahs auftritt.

Beim Handzeichen[3]) des Ibrāhīm Pascha handelt es sich hier offenbar um jene schon von Jos. v. Hammer erwähnte (*Gesch. des osm. Reiches.* VII, 266) Fertigung, der der Großwesir bei Schreiben an Kaiser Karl V. und dessen Bruder den stolzen Titel »Inhaber der Hochzeit« (ṣāḥib es-sūr) beizusetzen pflegte. Eine Wiedergabe gerade dieser Fassung sowie des Siegels finde ich übrigens in J. v. Hammers Schrift »*Wiens erste aufgehobene türkische Belagerung*« (Pest, 1829) auf S. 172 und S. 174[2]). J. H. Mordtmann schreibt mir dazu folgendes: »Ich erkenne mit Sicherheit

---

[1]) Vgl. Jos. Aumer, *Verz. der or. Hss. der K. Hof- und Staatsbibliothek in München.* München, 1875, S. 37 (»Cod. turc. 122«).

[2]) An dieser Stelle mag gleich ein häufig zu treffender Irrtum beseitigt werden. Die sog. Ṭughrā ist ein ausschließliches Vorrecht der Sultane; die dem großwesirlichen Namenszeichen nachgebildete Handfeste der Großwesire sowie der Khāne der Krim wird daher niemals »ṭughrā« sondern stets »pendsche« (پنجه) genannt. Der »ṭughrākesch« (Ṭughrāzieher), hin und wieder auch »ṭughrā-nüwīs« (Ṭughrāmaler) geheißen, bezeichnet den Beamten, der die kaiserliche Handfeste auf die Urkunden setzt. Er ist der Gehilfe und Dienstverweser des sog. »nischāndschi baschi«, des Staatssekretärs für den Namenszug des Sultans (»nischān [-i humājūn]« ist, wie das arab. tewqī' [توقيع d. i. Fällung, davon der توقيعى] das pers. Wechselwort für türk. ṭughrā; daher der Ausdruck »nischāndschi«. Vgl. zum Amt des ṭughrākesch J. v. Hammers »*Des osmanischen Reiches Staatsverfassung*«, 2. Bd., S. 115, 133, Wien. 1815). Die Obliegenheiten des »ṭughrākesch« bestanden noch bis vor kurzem auf der Hohen Pforte, vielleicht auch jetzt noch, obwohl die Ṭughrā auf den meisten Schriftstücken, z. B. auf den Ordensbriefen rein maschinenmäßig hergestellt zu werden pflegt. Somit ist auch Ewlijā Tschelebī's Sijāḥetnāme, VI, 227 (vgl. dazu *Islam*, VII, 270) so zu verstehen, daß der spätere Ofener Statthalter Ismā'īl Pascha vorher einmal das Amt des »ṭughrākesch« innehatte. »Ṭughrāführend«, »ṭughrāberechtigt« möchte ich mit »ṣāhib-i ṭughrā« im Türkischen wiedergeben.

3) Pendsche und Siegelabdruck entnahm Jos. v. Hammer dem Schreiben des Großwesirs Ibrāhīm an König Ferdinand I. vom 26. Sept. 1532 (im Wiener Staatsarchiv), das übrigens a. a. O. S. 173 als »das älteste Stück osmanischer Staatsschreiben in dem kaiserlichen Haus- und Staatsarchive« (trotz seiner italienischen Fassung) bezeichnet wird.

ganz unten	سو	السور[1]
darüber	ص ره	صا
darüber	ح	حب

alles andere ist zweifelhaft, d. h. mehrdeutig. Aus den obigen Buchstaben habe ich das bekannte صاحب السور zusammengesetzt und denke, daß dies paläographisch möglich ist. Im oberen Teil der Handfeste dürfte ابراهيم stecken, was ich auch erkennen zu können glaube. Dann bliebe noch das ه neben dem صا von صاحب sowie die drei Unterscheidungspunkte, die im Kopfe der pendsché stecken und die ich nicht unterzubringen vermag. Das führte mich auf eine zweite Deutung: صاحب المشورة, also etwa der »Geheimrat«.

Gegenüber dem »ṣāḥib el-meschwere« möchte ich dem geschichtlichen »ṣāḥib es-sūr«[1]) den unbedingten Vorzug geben, vermag allerdings die drei Punkte (.·.) auch nicht einzureihen.

Der Abdruck des großwesirlichen Siegels ist leider nicht nur in der vorliegenden Wiedergabe, sondern auch auf der Urkunde selbst undeutlich und nahezu unleserlich geraten. Doch handelt es sich bei der Inschrift zweifellos um den nämlichen Wortlaut, den Jos. v. Hammer in seinem Buche »*Wiens erste aufgehobene türkische Belagerung*« (Pest, 1829) auf S. 42, 1. Anm., gebracht hat[2]) und der mit der S. 174 am Ende der Schrift befindlichen Abbildung des Siegels genau übereinstimmt. Danach lautet die persische Inschrift:

بمهر خاتم نبوّت جستم که زره تعظیم
بنده از جان سلطان سلیمان شاه ابراهیم

Jos. v. Hammer verdeutscht sie a. a. O. S. 42 [wiederholt in der »*Abhandlung über die Siegel der Araber, Perser und Türken*« (Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., I. Bd., Wien, 1850) S. 13] also:

»Durch Liebe zum Prophetensiegel such' ich Ehr' und Ziem,
Von ganzer Seel' der Sklav' Sultans Suleiman Schah's Ibrahim.«

Ich möchte folgende Umschrift und Verdeutschung der Inschrift vorschlagen:

bä-mihr-i ḫātäm-i nubuwwät[3]) dschustäm ki ziräh-i[4]) taʿẓīm
bändä äz dschān-i sulṭān Sulejmān schāh Ibrāhīm.

---

[1]) Ich möchte, und zwar aus diplomatischen Erwägungen, mit iẓāfet-Verbindung hier »ṣāḥib-i sūr« lesen. — Vgl. über iẓāfet bei ṣāḥib Zenker, II, 559a, was im Osmanischen nicht für die ältere Zeit gelten kann.

[2]) Der Seltsamkeit halber sei darauf hingewiesen, daß sich sowohl pendsche wie Siegelabdruck des Großwesirs bereits in des Nürnberger Bürgers Nikolaus Meldeman seltener Schrift »*Wahrhafftige Handlung: Wie und welchermaßen der Türk die stat Ofen und Wien belagert. . . .*« (o. O., 1530) am Rande, freilich sehr schlecht geraten, abgebildet findet.

[3]) Mit dem Ausdruck »Siegel der Prophetenschaft« = ḫātäm-i nubuwwät (vgl. dazu den redschez bei Jāqūt III, S. ٣٣٠, 6. Zeile) kann sowohl das in verschiedener Gestalt (z. B. taubeneiförmig) geschilderte Muttermal, das Muḥammed nach muslimischer Überlieferung bekanntlich zwischen den Schultern trug (vgl. z. B. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, I, II. ١٣١—١٣٣; Ibn Hischām, *Sīrat rasūl allah* ٢٩٩, 3. Z. v. u.; Nawawī, *Biogr. Dict. of illustr. men*, ed. by F. Wüstenfeld, S. ٣٣٠, 6. Z.), wie überhaupt der Prophet selbst gemeint sein, der, im Anschluß an Koran XXXIII, 40, sehr häufig als »Siegel

D. i. etwa: »Durch Liebe zum Siegel der Prophetenschaft, das da ist der Panzer der Ehrerbietung, suchte ich, Ibrāhīm, aus voller Seele der Knecht des Sultans und Königs Sülejmān.« Es hat den Anschein, als ob mehrere Silben (Satzziel!), vor allem in der zweiten Verszeile, ausgefallen seien.

Während in anderen morgenländischen Siegeln das dort ungemein häufige Wort »bändä« sich einzig und allein auf Allāh bezieht, wird es also hier auf Sülejmān bezogen, als dessen »Diener von (ganzer) Seele« sich der Großwesir in seinem Siegel bezeichnet.

Die Kenntnis der im Schreiben berührten geschichtlichen Vorgänge erfährt durch dieses selbst keine sonderliche Bereicherung. Sie sind von Josef v. Hammer im 3. Bande seiner »*Geschichte des osmanischen Reiches*« auf Seite 101 bis 105 eingehend und bis heute unübertroffen dargestellt worden. Zur allgemeinen Übersicht sei daher an diesem Orte nur soviel wiederholt, daß die beiden Botschafter des Königs Ferdinand I., nämlich Josef Ritter (später Graf) v. Lamberg zu Schneeberg (1489—1554) sowie Niklas Jurischitz, Ritter und Erbkämmerer in Kroatien und Hauptmann zu Sankt Veit und Güns[1]), die Anfangs August 1530 von Augsburg mit einem aus 24 Personen bestehenden Gefolge[2]) nach Konstantinopel auszogen, um dem Großherrn die Bitte ihres Königs um Waffenruhe und um Wiedereinsetzung in die ungarische Königswürde zu übermitteln, unverrichteter Dinge das Goldne Horn verlassen mußten; am 25. und 31. Oktober waren sie vom Großwesir Ibrāhīm Pascha, am 7. und 15. November vom Großherrn selbst empfangen worden, ohne auch nur einen Bruchteil der königlichen Wünsche durchzusetzen. Als Antwort erhielt dann Ferdinand I. sowohl einen, lediglich in zwei (von A. v. Gévay, a. a. O., S. 89—92 veröffentlichten) Übertragungen bekannt gewordenen Brief des Sultans Sülejmān vom 17. November 1530 (Ende Rebīʿ I 937 h)[3]) sowie

(d. i. die Reihe schließender, letzter) der Propheten« (خاتم الانبيا bzw. خاتم النبيين; (vgl. Sure 33, 40: وخاتم النبيين) bezeichnet wird. Es scheint fast, als ob durch eine sinnliche Auffassung des figürlichen Koran-Ausdruckes sich bei den Muslimen die Sage, daß der Prophet das »Siegel der Glaubensboten« leiblich getragen habe, gebildet hat. Vgl. dazu Subhi Pascha im 7. Jahrg. der *Revue Historique* (Stambul 1332/1916), Nr. 42.

4) Etwa = *zirāhi* auf dem Wege?

[1]) Niklas Jurischitz hat später Güns heldenmütig gegen die türkischen Angriffe verteidigt und starb um 1540. Vgl. Pater Martin Rosenacks Schrift: »*Die Belagerung der Kgl. Freystadt Güns i. J. 1532*«, Wien, 1789, S. 11. — Über Jos. v. Lamberg unterrichtet am besten sein in Joh. Weikhard v. Valvasors »*Die Ehre des Herzogthums Crain*«, Laybach, 1689, fol. enthaltenes gereimtes Selbstleben.

[2]) Darunter befand sich auch als lateinischer Dolmetsch der Wende Benedikt Kuripešić (»Curipeschitz«) aus Obernburg, dem wir eine höchst seltene Beschreibung der ganzen Botschaftsreise verdanken. Sie erschien MDXXXI o. O. unter dem Titel »*Itinerarium Wegrayß ku: May. potschafft gen Constantinopel zu dem türckischen Kayser Soleyman Anno XXX*« und besteht aus 32 ungezählten Quartblättern mit zehn Holzschnitten. Die Wiener Hofbibliothek besitzt davon zwei, lediglich in der Rechtschreibung verschiedene Drucke unter der Standnummer 48. S. 11 und 48. S. 11a. (Frdl. Mitteilung des Direktorats der Hofbibliothek zu Wien.) — Vgl. dazu Konst. Josef Jireček, *Die Heerstraße von Belgrad nach Konstantinopel*, Prag, 1877, S. 118, 10. Anm. — Die Reisebeschreibung des Benedikt Kuripešić wurde »aus einer gleichzeitigen Handschrift« von Eleonore Gräfin v. Lamberg-Schwarzenberg 1910 zu Innsbruck neu und sehr gut herausgegeben (83 S., gr. 8°). — Vgl. dazu OLZ, 1911, Sp. 485ff. (C. F. Seybold).

3) Vgl. dazu S. 146, Anm. 1.

das hier behandelte Schreiben seines Günstlings Ibrāhīm mit dem gleichen Ausfertigungstag und fast dem nämlichen Inhalt. Lassen wir aber nunmehr den Großwesir selbst zu Worte kommen!

Urtext:

ذكر الله اعلى وبالتقديم احق واولى[1]

(1) حضرت عزت عزت قدرته وعلت كلمته[2] نك عنايتى ومهر سپهر نبوت اختر برج فتوت

(2) پيشواى زمرهٔ انبيا مقتداى فرقهٔ اصفيا محمد مصطفى نك صلى الله عليه وسلم

(3) معجزات كثيرة انبركاتى ودرت يارنك كه[3] ابوبكر وعمر وعثمان وعلى در رضوان

(4) الله تعالى عليهم اجمعين انلرك وجميعى اوليالرك ارواح مقدسه لرى مرافقتى ايله

---

[1]) Bekanntlich soll jedes Schriftstück mit der بَسْمَلَه oder der حَمْدَلَه oder mit beiden zugleich anheben. Viele Schreiber erweitern solche Formeln häufig durch die Erwähnung von Beinamen Gottes und andern lobpreisenden Ausdrücken, zu denen auch dieser in Reimprosa abgefaßte Spruch gehört: »Die Erwähnung Gottes ist die erhabenste und die zur Vorausschickung am meisten berechtigte.« Vgl. dazu Koran 33, 41.

[2]) Die Wendung عَلَتْ كَلِمَتُه findet sich, meist als أعلى كلمته, ungemein häufig in islamischen Bauinschriften, wofür Max van Berchems »*Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*« eine Fülle von Beispielen bieten (vgl. z. B. im I. Bd. (Paris, 1900), S. 30, 54, 56, 63, 68, 69, 74, 638, 699, 717, 753; im III. Bd. (Kairo, 1910). S. 28. In dieser letzten Inschrift v. J. 670h folgt die Formel auf den Namen des Herrschers und hat den Sinn »sein Wort möge erhöht werden!«, wobei diesem eine besondere Kraft und Wirksamkeit gewünscht wird. Der Zusatz وشانه macht diese Deutung völlig sicher). Ist von Gott die Rede und wird كلمة الله anläßlich des dschihād erwähnt, so denkt man gewöhnlich an Koran 9, 40: وكلمة الله هى العليا. So heißt es oft, das einzige Ziel des Glaubenskrieges sei أعلاء كلمة الله oder لتكون كلمة الله هى العليا usw. (كلمة = دين). Vgl. z. B. J. H. Mordtmann in *Byzant. Zs.*, XXI. Bd. (1912) in der auszugsweisen Übersetzung der von ihm entdeckten Urkunde des Qara Muṣṭafā Pascha sowie *Islam*, VII. Bd. (1917) S. 282, wo Gg. Jacob den vollständigen Urtext und eine ausführlichere Verdeutschung dieses Schriftstückes gibt: واعلاى كلمة الله.

[3]) Für das gewähltere pers. چهار يارگزين (čahār jār-i güzīn) d. i. »die vier auserwählten Freunde«. — يارنك etwa ein Versehen des mümejjiz (ممیز) für das genauere يارانك, mithin »der vier Gefährten«?

سلطان سليمان خان شاه

(1) سلطان السلاطين برهان[1] الخواقين تاج بخش خسروان روى زمين ظلّ الله فى الارضين اق دنزك وقره دكزك روم ايلنك

(2) وانادولى نك وقرمانك وروملك وولايت ذوا القدريّه نك[2] وديار بكرك ودوردستانك وآذربايجانك وعجمك وشامك وحلبك ومصرك ومكّهٔ معظمه ومدينهٔ مبارکه نك

(3) وقدس شريفك كليا ديار عربك ويمنك وولايت تاتارك ودخى نيجه مملكتلرك سلطانى وپادشاهى

(Siegelabdruck und pendsche des Großwesirs.)

[1]) Statt des zunächst zu erwartenden خاقان steht in der Urkunde ganz deutlich برهان zu lesen. Den Ausdruck »burhān-i ḫawāqīn« finde ich nun sowohl im Ferman des Sultans Sü̱lejmān I. an König Ffanz I. von Frankreich a. d. J. 1526, den [J. B.] Silvestre im 1. Bande seiner »*Paléographie universelle*« (Paris, 1839) wiedergegeben hat, wie auch im Text des türkisch-venedigischen Friedensvertrages vom 2. Oktober 1540, den Luigi Bonelli im 2. Bd. des »*Centenario della nascita di Michele Amari*« (Palermo 1910) unter dem Titel »Il trattato turco-veneto del 1540« veröffentlichte. Während L. Bonelli a. a. O. S. 335 ihn ohne Bedenken mit »prova dei Ḫāqān« übersetzt, also »burhān« in der jetzigen Bedeutung »Beweis« nimmt, möchte ich die ursprünglichere, nämlich »Licht, Erleuchtung« vorschlagen. Diese Bedeutung findet sich freilich, seitdem Muḥammed (nach Th. Nöldekes Meinung) das Wort aus dem Äth. ins Arabische eingeführt hat, in der späteren Zeit nicht mehr, wenn man etwa nicht mit Th. Nöldeke in Sure 12, 24 (vgl. 4, 21; 23, 117) das »burhān« mit »Licht«, »Erleuchtung« übersetzen will. (Vgl. dazu Th. Nöldekes, »*Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*«, Straßburg, 1910, S. 58—59.) — Herr Geh. Hofrat Prof. Dr. Aug. Fischer schreibt mir dazu noch, »daß برهان im Arabischen, Persischen, und Türkischen immer nur »Beweis, Anzeichen, Zeichen« besagt. Gelegentlich entwickelt sich aber daraus die Bedeutung »Wunder« (eigentlich Beweis der überirdischen Kräfte eines Propheten. Heiligen usw.); vgl. z. B. Abu'l-Maḥāsin, *Annales*, hrsg. von T. G. J. Juynboll, I, S. ٥٩٩. 3 v. u.: صاحبة الكرمات والبرهان und so möchte ich برهان خواقين in der türkischen Urkunde mit »Wunder der Chāqāne« oder ähnlich übertragen.«

[2]) Sehr beachtenswerte Form statt der jetzt üblichen Schreibung ذو القدريه. J. H. Mordtmann bemerkt dazu: »Seitdem ich meinen Artikel in der *Enzyklopädie des Islam* [I, 1000—1001] über das Herrscherhaus der Ḏu'l-Qadrīje schrieb, bin ich zur Überzeugung gekommen, daß ذوالقدريه, wie der Name in den älteren Texten und auch in Inschriften lautet, die arabische Form eines türkmenischen Eigennamens darstellt. Die Byzantiner schrieben Τουρκατηρλίδες, was dem Ursprünglichen wohl am nächsten kommt. Ähnlich haben die Danischmend-oghlu aus Dānūn (griech. Δανούνης) ذا النون, ضنون und aus Danischkān (griech. Ταvισκάνης) دانشمند Dānischmend gemacht.«

(4) خلدت خلافته حضرتلرینك بن ده وزیر اعظمی وذکر اولنان مملکتلرده جناب جلالت مآبلری قبلندن عموما سرعسکری ابراهیم پاشایم

(5) سبزکه افتخار کبراء الملة المسیحیه مختار امرای الطایفة العیسویه نمجه ولایتك قرالی واشبانیه قرالی جانبندن المان مملکتنده قایم مقامی اولان فرندوش‌سیز شمدیه‌کالده

(6) یوجه وعالی آستانه‌لرینه وبو جانبه مکتوبلرکوز[1]) ایله یرار ومعتمد وزیرلرکوزی ایلچی تعیین ایلیوب دولتلو سعادتلو پادشاهمز حضرتلری ایله مابینده دوستلك اولمسن طلب ایلیوب

(7) جناب عزت مآبلری طرفندن انکروس ولایتنك قرالّلغی تندوکزه عنایت اولنمسی بابنده بو جانبدن تضرع ایلمش سز مکتوبلرکوزده عرنه‌که دیمش ایسه‌کوز معلوم اولوب ذکر اولنان

(8) ایلچیلرکوزه داخی اصمرلنان اغز خبرلری عرنه ایسه دلوب تقریر ایلدیلر دولتلو پادشاهمز حضرتلرندن انکروس قرالغن کندوزنه عنایت اولنمسن طلب ایدر ایکن یوجه استانه‌لرینه کوندردوکز مکتوبلرده کندوکز ایچون

(9) ذرو انکروس ولایتنك قرالی‌ین دیو بازمش‌سز بو قضیه جملهٔ عالم خلقنه کون کبی روشندرده دولتلو پادشاهمز حضرتلری انکروس ولایتنی مقدما تبغ ظفر مآثرلریله فتح ایلیوب صکره دخی اول ولایته دخل و تعرّض[2]) (10) ایدرکمسنه وارمیدر دیو عساکر دریانشان ایله تکرار اول مملکتلره واروب بو قوللرینه صدر اولان امر همایونلری مقتضاسنجه ایلرو یوریوب لشکر ظفرشعار ایله انکروس مملکتلرنی

(11) کوشه بر کوشه تتبع ایلیوب اصلا وقطعا اول مملکته بنمدر دیو طلب ایدر کمسنه بولنمیوب حتی انکروس سرحدنی کچوب دخی ایلرو ییرلره[3]) واروب انوك[4]) کبی بر کمسنه‌دن نام ونشان ظاهر اولمدی

(12) اول ولایتلر دولتلو پادشاهمز حضرتلرنك قلجیله اچدقلری کندو

---

[1]) مکتوبلرکز = مکتوبلردوز — وزیرلرکزی = وزیرلرکوزی

[2]) دخل وتعرّض ایتمك = »s'ingérer et troubler« nach Kieffer-Bianchi[2], I, 816.

[3]) ییرلره = یرلره. [4]) انوك = انك.

مملكتلرى اولمشدر زيرا قديمدن پادشاهلرك عادت و ايينلرنده مقرر ومشهور اولمش قضيه درکه بر مملکت بر پادشاهك

(13) اتى اياغى ايله مشرف ومتسعد اولسه اول مملكت انوك اولور اول عادت مقرره مقتضاسنجه كليا انكروس ولايتى پادشاهمز حضرتلرينك كندو قلچلريله فتح ايلدكلرى مملكتلرى اولوب

(14) كمسنهنك انده دخلى ومدخلى قالمامشدر يانوش قرال دخى سابقده دولتلو آستانهلرينه ادم كوندروب عرض عبوديت واخلاص ايليوب تضرع ايلمشدى اول اثناده كلوب

(15) سعادتلو استانهلرينه يوز سوروب خدمتلر ايلدى دايما اخلاص ايله اختصاص ايدنلر حقنده مروت پادشاهانهلرى بى‌دريغ اولدوغى اجلدن كندو قلچلريله اچدقلرى انكروس ولايتنك

(16) قرالغى اكا عنايت واحسان ايليوب وقرونه كيدورب اول مملكته قرال نصب ايلديلر الله تعالى نك عنايتى واولو پيغامبرمزك معجزاتى وجميعى اوليالرك همتلريله پادشاهمز حضرتلرى

(17) شرقدن غربه[1] حكم ايليوب بوناجه مملكتلر كه فتح ايلديلر انشاء الله العزيز دخى ولايتلر فتح ايلسهلر تركدر مبارك لقطلرندن بر عهد صدر اولوب بر قوللرينه بر مملكت احسان

(18) ايلدكلرندنصكره اول پادشاه دكلدركه كره دونوب ماله ومملكته طمع ايليوب وياخود حيله ايله وادم صدتمغله ومملكتدن مال المغله عسكر جمع ايليوب پادشاهلق ايليه هرنه زمنده وهرنه وقتده كه

(19) عسكر جمع ايلمك امروفرمان ايدهلر اول ساعت يير[2] كوك كوترمز لشكر جمع ايدوب هرنه مملكته عزيمت همايون اتمكه نيت ايلسهلر الله تعالى‌نك عنايتى ايله وارماغه قدرتلرى

(20) واردر انكروس مملكتى كندو قلچلرى‌ايله فتح اولنوب اچلمش

---

[1]) Vgl. dazu den zuerst vom Seldschuqenfürsten Ṭoghrulbeg geführten, vom Khalifen Al-Qā'im bi'amrillāh ihm verliehenen Titel سلطان سلاطين شرق وغرب bei J. v. Hammer, *Gesch. des osm. Reiches*, I, 10; Gust. Weil, *Gesch. der Chalifen*, III, 99 (Mannheim 1851).

[2]) يير = ير Erde, zum ganzen Ausdruck vgl. diese Zeitschrift, VII, Bd., S. 281 2. Anm.

ایکن فراغت اتمزلر زیرا هرپادشاه کوندن کونه مملکتنك ازدیادی ایچون سعی ایدر نته‌که اشپانیه قرالی

(21) کندو مملکتنه قناعت اتمیوب خلق الدانمغله وحیله ایله ومملکتدن مال المغله جد وجهد ایدر بنم پادشاهم خود حق سبحانه وتعالی‌نك عنایتی ایله کمسه‌نك مالنه ولشکرینه احتیاجی اولمیوب

(22) بن قولنه امر ایلدوکی کون عربك وعجمك دخی نیجه مملکتلرك دریا کبی لشکرلرنی چقارمغه قدرتمز اولوب هر زمانده حضر ومهیایوز سز دخی چونده جناب عزت مابلرایله

(23) دوستلك طلب ایلیوب تمنا ایلمش‌سز اکر کندو مملکتنده اوتورب قناعت ایدوب انکروس سوداسندن فراغت ایدرسکوز[1]) اول وجهله دوستلك طلب ایدنلر بابنده مروت

(24) پادشاهانه‌لری دریغ اولنمیوب کمسه‌نك دوستلغندن قچمزلر فما کرو اول سوداده اولورسکوز انکروس ولایتی یانوش قرالدن طلب ایلمیوب

(25) دولتلو پادشاهمز حضرتلرندن طلب ایلمك کرکدر زیرا انکروس مملکتی جناب عزت مابلری جانبندن یانوش قرالە احسان اولنمشدر معاهدهٔ همایونلری

(26) بر درلو داخی اولماق احتمالی یوقدر باقی بوبده عرنه‌که دنلمش ایسه مزبوران ایلچیلرکوزه تقریر اولنوب کرو اول جانبه ارسال اولندیلر شویله بلوسز[2])

تحریرا فی اواخر شهر ربیع الاخر سنة سبع وثلثین وتسعمایه

بمقام

دارالسلطنه

قسطنطنیه

المحمیّه[3])

---

[1]) Für ایدرسه کز.

[2]) Für بیلهسکز oder بلاسز. Die gewöhnliche Schlußformel der großherrlichen Schreiben. Vgl. J. v. Hammer, *Gesch. des osm. Reiches*, III. Bd., S. 731, Anm. † zu S. 324.

[3]) Über den Unterschied von المحمیّه und المحروسه vgl. J. H. Mordtmanns Bemerkung in ZDMG., LXVIII, 141 sowie Islam VII, 178.

Verdeutschung:

Die Anrufung Gottes ist das Vorzüglichste, mit ihr zu beginnen recht und würdig!

»Ich, der ich Ibrāhīm Pascha bin [B, 4. Z. Mitte], des Sultans Schāh Sülejmān Khān, [zwischen A und B] durch die Gnade des Gottes der Macht — Seine Kraft ist mächtig und erhaben Sein Wort! — [A, 1. Z. Anf.] und durch die segensreichen Wunder Muhammeds des Auserwählten, der Sonne am Firmamente der Prophetenschaft, des Sternes im Himmelszeichen des höchsten Adels, des Führers der Schar der Propheten und Leiters des Heeres der Auserwählten — Gott segne und grüße ihn! — [A, 1. Z. Ende bis 3. Z. Anf.] und mit dem Beistande seiner vier Gefährten, als da sind Ebūbekr, ʿÖmer, ʿOṣmān und ʿAlī — möge Gottes Wohlgefallen auf ihnen allen ruhen! — mit ihrem Beistand und mit dem Beistand der geweihten Geister sämtlicher Heiligen, [A, 3. Z. Schluß bis 4. Z. Ende] Sultans der Sultane, Wunder (Leuchte?) der Khaḳāne, der die Kronen verleiht den Khosroen des Landes, des Schattens Gottes auf Erden, [B, 3. Z. Anf.] des Herrschers und Padischahs über das Weiße Meer und über das Schwarze Meer, über Rumelien und Anatolien[1]), über Karaman und Rum, und das Land Ḏulḳadirīje, und Dijarbekr und Kurdistan und Aserbeidschan und Persien und Syrien und Aleppo und Ägypten und Mekka, das verehrungswürdige, und Medina, das gesegnete, über Jerusalem, das heilige, über ganz Arabien und Jemen, über das Tatarenland und über noch manche Reiche [B, 1. Z. Schl. bis 3. Z. Schl.] — sein Khalifat währe ewiglich! — [B, 4. Z. Anf.] Großwesir und von seiten Seiner Großherrlichkeit in den erwähnten Reichen insgesamt oberster Heerführer [B, 4. Z. Ende].[2])

Ihr, der Ihr Ferdinand, der Ruhm der Großen der Christenheit, der Auserwählte unter den Herrschern der Glaubensgemeinde Jesu, König von Österreich und Verweser von Deutschland[3]) vonseiten des Königs von Spanien seid, habt unlängst an seine hohe und erhabene Schwelle und hieher mit Euren Briefen Eure tüchtigen und vertrauenswürdigen Wesire als Botschafter abgeordnet und um Freundschaft mit Seiner Majestät, meinem ruhmreichen und glücklichen Padischah nachgesucht, sowie untertänigst gebeten, daß Euch seitens Seiner Majestät, der Zuflucht der Ehre, das Königreich Ungern verliehen werde. Was Ihr in Eurem Schreiben sagt, haben wir zur Kenntnis genommen und Eure erwähnten Botschafter haben die ihnen aufgetragenen mündlichen Mitteilungen bei ihrem Zutritt (كلوب) vorgetragen. Während Ihr nun darum nachsucht, daß Euch von Seiner

[1]) Anatolien ist hier im engern Sinne zu fassen, ebenso Rūm, wobei das erste die sogenante Provinz mit der Hauptstadt Kjutahja, das zweite den Bezirk Amasia und Siwas in sich begreift. (J. H. Mordtmann.)

[2]) A, Zeile 1—4, B, Zeile 1—4: Da mit B Z. 5 سيزكه usw. ein neuer Satz anhebt, müßte das Vorhergehende einen abgeschlossenen Satz bilden, was aber nicht der Fall ist. Das Gerippe dieser acht Zeilen ist: »Ich, der ich Ibrāhīm Pascha bin, der Großwesir und Kriegsminister des Sultan Sülejmān, von Allahs Gnaden usw. usw., Sultans der Sultane usw. usw. . . .« Aber das Zeitwort — etwa »tue kund« — fehlt; es steht nur das Grundwort da, an das ein endloser Verhältnissatz angefügt ist. Überdies ist dieses Satzungetüm noch verrenkt; eigentlich müßte es so lauten: بن ده الليك عنايتى ايله سلطان سليمانك وزير اعظمى وسرعسكرى ابراهيم پاشايم Aber dann wäre Ibrāhīms Name an die erste, der Name Gottes an die zweite und der des Sultans an die letzte Stelle geraten, was der Schreiber unbedingt vermeiden mußte. In der obigen Übersetzung wurde daher etwas freier verfahren.

[3]) Vgl. über Ibrāhīms geringschätzige Meinung von Ferdinands Würden J. v. Hammers *Gesch. des osm. Reiches*, III. Bd., S. 102 und 103.

Majestät, unsrem erhabnen Herrscher, das Königreich Ungern verliehen werde, schreibt Ihr anderseits (كرو) in dem an Seine Hohe Pforte gerichteten Briefe von Euch selber ausdrücklich: »Ich bin König von Ungern!« Nun ist aber der Sachverhalt vor aller Welt klar wie der Tag für alle Geschöpfe der Erde, daß, nachdem unseres beglückten Padischahs Majestät das Land Ungern schon früher mit seinem siegreichen Schwert erobert hat, er noch einmal mit seinem weltmeergleichen Heer in jenes Reich zog, indem er sprach: »Ist jemand da, der Anspruch auf dieses Land erhebt?« Gemäß eines erhabenen, diesem seinem Knechte gewordnen kaiserlichen Befehls, wurde weiter vorgegangen und mit dem siegreichen Heere das ungerische Königreich in allen Winkeln durchsucht. Und da niemand sich fand, der auf dieses Reich als ihm gehörig Anspruch machte, indem er sprach »es ist meines!«, überschritt er sogar die Grenze Ungerns und drang noch weiter vor, aber auch hier fand sich kein Anzeichen und keine Spur von jemand wie vorher. Diese Landschaften sind nun durch das Schwert Seiner Majestät unsres beglückten Padischahs erobert und somit sein Land geworden. Denn seit alters ist es eine in den Gewohnheiten der Padischahe hergebrachte Sache, daß ein Land ihm zugehört, sobald es durch den Fuß des Pferdes eines Padischahs geehrt und beglückt wird. Infolge dieser feststehenden Gepflogenheiten gehört das ganze ungerische Reich der Majestät unseres Padischah, da es durch sein eigenes Schwert erobert worden ist. Und es steht niemandem das Recht zu, sich darein zu mengen und zu mischen.

Auch hat Janosch Ḳrāl[1]) schon früher an die beglückte Schwelle Gesandte abgeordnet und mit der Versicherung der Unterwürfigkeit und aufrichtigen Botmäßigkeit seine Demut bezeugt. Bei jener Gelegenheit ist er selbst erschienen und hat an der beglückten Schwelle seine Stirne gerieben und so Dienst getan. Da nun denen, die wahrhaftige Ergebenheit beweisen, die großherrliche Huld niemals vorenthalten wird, so hat Seine Majestät das von ihrem eignen Schwert eroberte Reich Ungern als Ḳrālschaft jenem gnädiglich und wohlwollend verliehen, ihn mit der Krone geschmückt und zum König jenes Landes bestellt. Durch die Gnade des hocherhabnen Gottes und durch die Wunder unsres großen Propheten und den Segen aller Heiligen gebeut unsres Padischahs Majestät im Osten und Westen und hat schon eine große Anzahl von Reichen sich unterworfen, wird aber wohl, wenn der hochgeehrte Gott es will, noch weitere dazu erobern müssen. Wenn von seinen gesegneten Worten irgendeine Zusage erfolgt und er einem seiner Knechte irgendein Königreich in Gnaden verleiht, so ist er kein solcher Padischah, der die Herrschergewalt dadurch ausübt, daß er aus Gier nach Schätzen und Länderbesitz (طمع ايليوب ومملكته مآله) sein Wort bricht oder mit List und, indem er Menschen verkauft (verrät?) und das Reich aussaugt, ein Heer zusammenrafft. Zu welcher Zeit er auch ein Heer zu sammeln befehlen mag, versammelt er zur selbigen Stunde Armeen, daß Himmel und Erde sie nicht tragen, und gegen welches Land auch er zu marschieren willens ist, dorthin hat er die Kraft zu ziehen durch die Gnade des Allerhöchsten. Nachdem nun das Königreich Ungern durch sein eignes Schwert erobert ist, wird er durchaus nicht darauf Verzicht leisten. Denn jeder Padischah ist bestrebt, von Tag zu Tag seine Herrschaft zu erweitern, wie es ja auch der König von Spanien tut, der mit seinem Reiche sich nicht begnügt, sondern sich damit abmüht, das Volk zu betrügen, Ränke zu schmieden und aus dem Reiche Schätze sich anzueignen. Mein Padischah indessen bedarf durch die Gnade des erhabnen Gottes weder jemandes Golds noch Heeres. An dem Tage, wo mir, seinem Knecht, der Befehl erteilt wird, können wir die Streitmacht Arabiens und Persiens und noch vieler andrer Reiche, an Zahl den Wogen des Weltmeeres vergleichbar, auf die Beine bringen und jeden Augenblick

[1]) Janosch Ḳrāl, magyarisch János király, d. i. »König Johann«, nämlich Szapolya.

stehen wir fertig und gerüstet da. Da Ihr nun mit Seiner Majestät, der Zuflucht der Ehre, Freundschaft zu schließen verlanget und den Wunsch darnach ausgesprochen habet, so wird, wenn Ihr in Eurem Lande verbleibet, und Euch damit zufrieden gebet sowie Eurer Lust nach Ungern Euch entschlaget, dem auf solche Weise Freundschaft Suchenden die Gnade unsres Kaisers, der niemandes Freundschaft sich entzieht, nicht vorenthalten werden. Sofern Ihr aber fürderhin in Eurer leidenschaftlichen Begierde verharret, so habt Ihr, um das ungerische Reich zurückzufordern, nicht an Janosch Ḳrāl Euch zu wenden, sondern müßt es von Seiner Majestät, unsrem beglückten Padischah zurückverlangen. Denn jenes Königreich ist von seiten Seiner Majestät, der Zuflucht der Ehre, dem Janosch Ḳrāl gnädiglich verliehen worden. Und die kaiserlichen Zusagen zurückzunehmen ist ein Ding der Unmöglichkeit.

Übrigens ist alles, was [in diesem Schreiben] gesagt worden ist, auch Euren beiden obenerwähnten Gesandten mündlich eröffnet worden und sie selbst sind wieder in das jenseitige Hoflager entlassen worden. Solches sei Euch kund getan!

Geschrieben in den letzten Tagen des Rebī' II im Jahre 937[1]) in der wohlverwahrten Hauptstadt Konstantinopel.«

Nachwort:

An dem Zustandekommen der vorstehenden Arbeit haben wesentlichen Anteil durch freundlich geleistete Beihilfe Fräulein Lotte Müller (München) beim Lesen der Berichtigungen, Herr Geh. Hofrat Prof. Dr. August Fischer (Leipzig), Herr Prof. Dr. J. Horovitz (Frankfurt a. M.), Herr Generalkonsul Prof. Dr. Johs. H. Mordtmann (Innsbruck), Herr Prof. Dr. Christiaan Snouck Hurgronje (Leiden) sowie Herr Dr. jur. Muṣṭafā Ḥāmid (Freiburg i. B.). Ihnen, sowie der Leitung der Handschriftenabteilung der Bayrischen Staatsbibliothek, die in zuvorkommendster und vorbildlicher Weise die lange Benutzung und Lichtbildaufnahme der Urkunde gestattete, sei auch an diesem Orte herzlicher Dank gezollt.

München, Pfingsten 1919. F. Babinger.

Ungarische Urkunden aus der Türkenzeit.

I. Über Arslan Pascha, Bejlerbej von Ofen.

Im Jahre 1915 erschien in Budapest der erste Teil einer für die osmanische Geschichtsforschung außerordentlich bedeutsamen Publikation: *A Budai Basák magyar nyelvü levelezése* (»Briefwechsel der Paschas zu Ofen in ungarischer Sprache«). Der vorliegende Teil enthält 451 (448 + 3 als Anhang) Briefe von und an Paschas zu Ofen, beginnend mit einem Schreiben des Árthándi Kelemen an Tujgun Pascha (1553—1556) vom 8. Juli 1553 und schließend mit einem Briefe des Osman Aga, Oberdreißigsteinnehmer zu Waizen, an Pálffy Miklós (undatiert, wohl aus dem Jahre 1589, während der Amtsdauer des Ferhad Pascha in Ofen, 1588—1590).

Die genannte Urkundensammlung bietet eine wertvolle Ergänzung zu den in türkischer Sprache abgefaßten, zahlreich erhaltenen Urkunden aus der Zeit der Türken-

[1]) Rebī' II endete damals am 21. Dezember 1530. Wie aus A. v. Gévay, a. a. O. S. 91 hervorgeht, soll das Schreiben aber am 17. November, also Ende Rebī' I ausgestellt worden sein.

herrschaft in Ungarn. In Anbetracht der geringen Verbreitung der Kenntnis der Originalsprache in Deutschland dürfte die Übersetzung dieser Urkunden nicht ohne Nutzen sein[1]).

Im folgenden wird nach einigen einleitenden Angaben über Arslan Pascha die Übersetzung der beiden, in der erwähnten Sammlung enthaltenen Briefe Arslan Paschas an Kaiser Maximilian II. geboten. Für die Ausarbeitung der folgenden Übersicht hatte Herr Geheimrat Jacob mir in uneigennütziger Weise seine Notizen zur Verfügung gestellt, wofür ich ihm an dieser Stelle zu danken nicht verfehlen möchte.

Arslan Pascha war Bejlerbej von Ofen vom 19. Mai 1565 bis zum 3. August 1566. Er war der Sohn des dritten Statthalters der Stadt, Jahjapaschazade Mehmed Pascha (1543—1548)[2]), dessen Vater und Bruder sich in hohen Stellungen befunden hatten. In seiner Jugend scheint er zu allerhand Extravaganzen geneigt zu haben, wie denn Petschewi[3]) über ihn das Urteil fällt, daß er leichtsinnigen Charakters war und mehr als verrückte Streiche beging. Als er 1565 die früher bereits von seinem Vater innegehabte Statthalterschaft zu Ofen antrat — was eine besondere Auszeichnung bedeutete, da in der Regel der Sohn eines Statthalters für diesen Posten nicht in Frage kam —, begann er sein Interesse vor allem dem Finanzwesen der Stadt Ofen sowie Bauten militärischen Charakters zuzuwenden. Wie wir aus Petschewi[4]) erfahren, gingen die gesamten Einkünfte Ägyptens (300000 Goldstücke[5]) nach Ofen. Arslan war es, der das Pulvermagazin zu Ofen erbaute, und zwar mit Hilfe ungarischer Gefangener[6]). Er umgab zum ersten Male die untere Stadt mit einer Mauer[7]); Ewlija[8]) bezeichnet ihn sogar als den Erbauer der Festung. Ferner geht auf ihn die Ofener Wasserversorgungsanstalt, der Arslan pascha sebili[9]), zurück. Die höchsten Anforderungen an die Tatkraft dieses hervorragenden Mannes stellte zweifellos der Auftrag Sultan Solimans, eine Brücke über die Drau zu schlagen. Von der reißenden Strömung des Flusses wurde das angefangene Werk dreimal wieder zerstört, bis es endlich einer Zahl von 25000 Arbeitern gelang, in zehntägiger ununterbrochener Arbeit die gewaltige Aufgabe zu erledigen[10]).

---

[1]) Ein Schreiben von Mustafa Pascha an Kaiser Maximilian II. habe ich in deutscher Übersetzung veröffentlicht als Anhang zu »*Deutsche Übersetzungen türkischer Urkunden*, herausgegeben von der Doktor-Hermann-Thorning-Gedächtnis-Stiftung durch das Orientalische Seminar zu Kiel, Heft 1. Kiel 1919«.

[2]) Petschewi I, S. 30 u. 36. — Bei Ewlija VI, S. 248 Z. 5 v. u. sind Vater und Großvater verwechselt worden.

[3]) Petschewi I, S. 36, Z. 5/6: لا ابالی مشرب ماجانین ارتکاب اینمدیکی أوضاعی مرتکب.

[4]) Petschewi I, S. 36.

[5]) Dukagin Mehmed Pascha hatte diese vor einem Jahrzehnt um 150000 Goldstücke vermehrt (Hammer, *Gesch. d. osm. Reiches* III, S. 340). Auf diese Überschüsse verweist die Soliman-Urkunde Rev. hist. 37, S. 24.

[6]) Ewlija VI, S. 249. Petschewi I, S. 36. — Pulver kam noch unter Arslans Nachfolger Mustafa Sokolli Pascha (1566—1578) nach dessen Rechtfertigungsschreiben (*Islam* IX, 100ff.) aus Ägypten.

[7]) Vgl. Zeiler, *Neue Beschreibung des Königreichs Ungarn*, Leipzig 1664, S. 179.

[8]) Ewlija VI, S. 219.

[9]) Ewlija VI, S. 239.

[10]) Hieron. Ortelius, *Chronologia*, Nürnberg 1604, S. 141. Er hat zwar den Namen Arslan in Hamsam verderbt, bezeichnet diesen aber ausdrücklich als Pascha von Ofen im Jahre 1566.

Doch genügte die Verzögerung des Baues[1]), um den Sultan Soliman so in Zorn zu versetzen, daß er, auf dem Wege nach Szigetvár begriffen, Arslan vor seinem Zelte in der Nähe des Berges Arschan (Harsány) hinrichten ließ[2]). Doch dürfte billig bezweifelt werden, ob jenes der wahre Grund gewesen sei; Petschewi[3]) nennt vielmehr als den Grund der Hinrichtung Arslans den Verlust von Tata[4]), und auf denselben unglücklichen Feldzug spielt auch Isthvanfi[5]) an.

Auf noch andere Ursachen des Sturzes Arslans deutet ein Brief[6]) des letzteren an Pethő János, Hauptmann zu Komorn, geschrieben am 1. April 1566, also nur einige Monate vor Arslans tragischem Ende. Daraus erfahren wir, daß ihm Unterschlagungen zur Last gelegt wurden, ferner, daß eine von dem Sohn des Königs Johann[7]), dem Pascha von Temesvar und dem Bej von Szolnok genährte feindliche Strömung gegen ihn bestand, die ihn durch die Beschuldigung, er habe sich von dem deutschen Kaiser bestechen lassen[8]), zu Fall zu bringen suchte — was ihr denn wohl auch gelungen sein mag.

Die Grabstelle Arslans wird von Ewlija[9]) als *zijāret* (Wallfahrtsort) bezeichnet, wie er ihn selber auch *šehīd* (Märtyrer) nennt[10]); nicht zum geringsten mag zu dieser augenscheinlich hohen Verehrung, die Arslan in Ofen genoß, auch seine gemeinnützige Wirksamkeit, so vor allem die Stiftung des obenerwähnten *sebīl* beigetragen haben.

II. Briefe des Arslan Pascha an Kaiser Maximilian II.

1. Brief (*A Budai Basák* .... Nr. 17.)

Wir Arslan Pascha, Statthalter des Kaisers der Türken[11]) im Reiche Ungarn zu Ofen.

Mein erhabener gnädiger Herr! Ich sende Eurer Majestät meinen schriftlichen Gruß.

Ich tue Eurer Majestät zu wissen, daß vor einiger Zeit der Mann Eurer Majestät, Cernwith Mihal, von der Pforte des mächtigen Kaisers angekommen ist. Eure Majestät hat mir mitteilen lassen, daß, wenn das türkische Heer von Sakmar[12]) zurückkehre und

---

[1]) So nach Ortelius a. a. O. S. 150; auf ihn geht auch die Angabe Zeiler's (s. Anm. 7) zurück.

[2]) Ewlija VI, S. 505. Petschéwi I, S. 36.

[3]) a. a. O.; doch schränkt er seine Behauptung durch 'anscheinend' *(yālibā)* ein.

[4]) Das unter den Urkunden der K. K. Konsularakademie in Wien als Nr. 137,1 enthaltene Rechtfertigungsschreiben Mustafa Paschas besagt, daß Arslan Pascha nach Aufgabe von Tata, Veszprém, Gesztes und Vitan bis nach Ofen zurückgeworfen worden sei. — Vgl. noch Lefaivre, *Les Magyars pendant la domination ottomane* I. Paris 1902. S. 161.

[5]) *Regni Hungarici Historia* .... a Nicolao Isthuanfio. Col. Agr. 1724. Es heißt dort S. 290b: »Harsa ii (= in Harsány) etiam in castra venit infelix Arslanes, malè ad Palotam et Vesprimium gestae rei, ac falsae explorationis damnatus, quem aditu colloquioque prohibitum, ita percitus, ante praetorium tabernaculum extemplo interfici jussit.«

[6]) *A Budai basák* .... Nr. 22.

[7]) Siehe Seite 149 Anm. 3.

[8]) a. a. O.: »— — haben mich fälschlich beschuldigt, daß ich mir von dem deutschen Kaiser sehr viel Geld habe schenken lassen und kaiserlichen Besitz.«

[9]) Ewlija VI, S. 248.

[10]) ebenda.

[11]) Soliman II (1520—1566).

[12]) = Szatmar an d. Szamos, etwa 120 km nordöstl. von Groß-Wardein.

sich auflöse, Eure Majestät dem mächtigen Kaiser ein angemessenes Ehrengeschenk schicken werde für die Erhaltung des Friedens in Zukunft. Nunmehr ist das ganze Heer zurückgekehrt und hat sich aufgelöst, und die Begs, welche bei mir waren, habe ich auch alle nach Hause entlassen. Und nun hätte ich erwartet, daß Eure Majestät dem Versprechen gemäß einen vornehmen Mann mit dem für den unbesiegbaren Kaiser bestimmten Geschenk gesandt hätte. Aber so ist es nicht gewesen, sondern vielmehr stellten Herren aus den Grenzstädten ein großes Heer auf in Marcel[1]), und ihre Absicht war, auf Koppan[2]) zu marschieren und es zu verbrennen. Da ich dies wohl erkannte, habe ich die dorthin gehörigen Begs mitsamt allen Leuten nach Hause entlassen, damit sie das Land vor der Verheerung durch die Feinde schützten. Nun schreiben einige Herren jetzt an mich des Inhalts, daß ich das Heer um zu plündern dorthin geschickt habe.

Ferner möge Eure Majestät glauben, daß ich mich für das Zustandekommen des Friedens mit allem Eifer viel bemüht habe, in dem Grade, daß ich bei allen, dem Pascha in Temesvar, dem Sohn des Königs Johann[3]) und einigen Begs deswegen verhaßt wurde, weil sie dem mächtigen Kaiser über Eure Majestät schrieben, daß Eure Majestät keinen Frieden mit dem mächtigen Kaiser wünsche, während ich andrerseits schrieb, im Gegensatz zu ihnen, daß ohne allen Zweifel Friede sein wird.

Wenn daher Eure Majestät wünscht, daß zwischen Euch und dem mächtigen Kaiser Friede sei, so entsende Eure Majestät also sofort mit dem Aga Hedajet einen vornehmen Mann mit dem für den mächtigen Kaiser bestimmten Geschenk. Denn wenn Eure Majestät diesmal dabei Verzögerung walten läßt, dann können wir nichts Gutes erwarten, und meine Briefe werden bei dem mächtigen Kaiser nicht als wahr erfunden.

Ich schreibe Eurer Majestät hierüber nicht mehr, sondern gebe alles dem mächtigen Kaiser zur Kenntnis; Seine Majestät befiehlt, ich führe es aus.

Dies wollte ich Eurer Majestät nur kundtun. Gott schütze Eure Majestät!

Gegeben zu Pest, 20. Okt. 1565.

(Aufschrift:) An Seine heilige königliche Majestät Maximilian, König von Ungarn, Böhmen nnd Österreich, meinen hochzuverehrenden Herrn und Nachbar.

2. Brief (*A Budai Basák* . . . Nr. 18.)

Meinen Gruß und meine Dienste in allem entbiete ich Eurer Majestät als meinem vertrauten Herrn und gutem Freunde. Den Brief Eurer Majestät habe ich mit besonderer Freude (*nag zeretettel*) empfangen und daraus erfahren, daß mein Mann, den ich vor kurzem mit dem Manne Eurer Majestät zu Schvendy Lazar geschickt hatte, am vergangenen Mittwoch angekommen ist und daß Schvendy Lazar ihn reich beschenkt und so zu mir zurückgesandt hat. Wegen alles dessen werde auch ich Eurer Majestät Gesandte, wenn sie ankommen, und die, welche jetzt hier sind, wahrlich mit Ehren behandeln lassen als Männer eines solchen Herrschers. Und glaube Eure Majestät, daß, wann auch immer Eure Majestät schreibt oder etwas mitteilen läßt, ich jederzeit eifrig Eurer Majestät Angelegenheit fördern werde. Ich habe Eurer Majestät Freundschaft und gute Nachbarschaft dem mächtigen Kaiser gegenüber oft erwähnt, und ich wünsche ja auch von Herzen Eurer Majestät Freundschaft mit dem mächtigen Kaiser. Ich habe dem Wunsche Eurer Majestät gemäß bisher mich stets bestrebt, unser Heer zurückführen und auflösen

[1]) = Marczali, ca. 20 km südlich des westlichen Plattensees im Komitat Somogy.

[2]) = Koppany, ca. 30 km südlich des östlichen Plattensees im Komitat Somogy.

[3]) Gemeint ist Johann Sigismund († 1571), Sohn des siebenbürgischen Königs Johann Zapolya (1526—1540).

zu lassen. Aber wie verhaßt ich wegen meines guten Willens für Eure Majestät bei dem Pascha von Temesvar und dem Sohne des Königs Johann bin und wie sie mich bei dem mächtigen Kaiser denunziert haben, das wird Eure Majestät später genauer erfahren. Allein ihre Verräterei wird vergebens sein, das glaube ich zu Gott.

Ich bitte nun Eure Majestät als meinen gnädigen Herrn, wen Eure Majestät zur zur Pforte senden will, also Hedajet Aga[1]), und der Gesandte Eurer Majestät, sobald diese in Komorn eintreffen, daß Pethő Janos es uns anzeigen möge; auch ich werde von hier Eurer Majestät Gesandten nach Esztergom (Gran) senden und werde den Gesandten Eurer Majestät und Hedajat Aga zu Schiff in Esztergom abholen und andererseits Akacius von hier wegbringen. Möge Eure Majestät meinem Worte glauben; ich erwarte von Eurer Majestät, daß wir unsere Freunde nicht belügen (*hazugsagban hagguk*) und daß Eurer Majestät Versprechen und mein Wort sich bei dem mächtigen Kaiser als wahr erweisen und zwischen uns in jeder Beziehung ein dauernder Friede sein möge.

Ferner bitte ich Eure Majestät als meinen gnädigen Herrn, wenn Eure Majestät mir einen Brief schreibt, ihn in ungarischer Sprache schreiben zu lassen; denn ein Schreiber, der die Schrift gut versteht, ist bei uns schwer zu bekommen (*igen szók*), und bisweilen ist es sehr schwierig für mich, den Brief Eurer Majestät entziffern zu lassen. Hierauf erwarte ich von Eurer Majestät eine Antwort. Gott schenke Eurer Majestät ein langes Leben!

Gegeben zu Pest, den 26. Oktober 1565.

Arslan Pascha,
in allem Eurer Majestät guter Freund.

(Aufschrift:) Zu übergeben an Seine Majestät Maximilian, römischen und ungarischen Kaiser und König, meinen gnädigen Herrn, zu eigenen Händen.

H. Jensen.

Die Steuerleistung Persiens unter der Herrschaft der Araber.

In der *Encyklopaedie des Islams* Bd. 2, S. 73, unter Fārs sagt Herr Cl. Huart: »Der Kharādj wurde auf 33 Millionen Dirhem festgesetzt und unter Mutawakkil auf 35 Millionen erhöht, die Djizya brachte 18 Millionen Dirhem ein.« Der Herr Verfasser unterscheidet demnach hier zweierlei Abgaben, *Ḫarāǧ* und *Ǧizja*, von denen das erste in diesem Gegensatze als Grundsteuer zu fassen wäre, wogegen das zweite der Kopfsteuer entspricht. Die Steuerleistung des Landes würde beide umfassen, es würde sich also eine Summe von 51 oder 53 Millionen Dirhem ergeben. Sind wir nach den Quellen wirklich zu dieser Auffassung berechtigt?

Aus den arabischen Angaben über die Steuerleistung ergibt sich folgendes Bild:

Sasanidenzeit: 40 Millionen Miṯḳāl-Dirhem	=	57	Millionen gewöhnliche Dirhem
unter Mu'āwija I. (661—680 u. Z.) Ḫarāǧ		70	„ Dirhem
nach Ibn Ḫordāḏbih (schrieb um 847 u. Z.)			
Ḫarāǧ im Reinertrag		33	„ „
unter Mu'taṣim (833—34) oder vor 863			
Reinertrag		35	„ „
unter 'Amr ibn al-Laiṯ (881—887) Ḫarāǧ . .		31	„ „
(dazu Domänen 19 Millionen Dirhem)			
unter Muwaffaḳ (891/2 u. Z.)		60	„ „

[1]) Ein siebenbürgischer Renegat, vgl. Hammer, *Gesch. des osman. Reiches* III, 396 f.

nach Ḳudāma (schrieb um 928 u. Z.) Mittelwert	24	Millionen	Dirhem
nach Ibn Ḥauḳal (schrieb um 978 u. Z.) etwa 1 500 200 Dīnār, dazu für Arraǧān etwa 510 000 Dīnār, d. i. etwa . . .	34	„	„ [1]
nach Ibn Baṭṭūṭa (erste Hälfte des 14. Jahrhunderts) täglich 10 000 Dīnār-Dirhem, d. i. 2500 Dīnār Gold, für das Sonnenjahr berechnet nach dem Silber-Dīnār etwa	37	„	„
oder nach dem Gold-Dīnār etwa . . .	46	„	„ [2]

A. v. Kremer gibt in der *Kulturgeschichte des Orients* (I, 306) aus der Steuerrolle des Ibn Ḫaldūn, für die er 775—786 u. Z. als Abfassungszeit annimmt: 27 Millionen Dirhem, außerdem 30 000 Flaschen Rosenwasser und 20 000 Pfund Rosinen.

Keine dieser Quellen spricht von der Kopfsteuer. Woher stammt diese Angabe? Nach der Zahl »18 Millionen« zu urteilen, wird sie letzthin auf Jāḳūt zurückgehen; eine Bestätigung für diese Annahme ergibt das gleichzeitige Vorkommen der beiden anderen von Herrn Huart genannten Zahlen (»33« und »35 Millionen«) bei diesem Schriftsteller. Die Worte Jāḳūts lauten:

وخراج فارس ثلاثة وثلاثون الف الف درهم بالكفاية وذكر ان الفضل بن مروان وزير المتوكل قبلها بخمسة وثلاثين الف الف درهم بالكفاية على انه لا مؤنة على السلطان وجباها الحجاج بن يوسف مع الاهواز ثمانية عشر الف الف درهم (C 6, 326, 9)

Dabei ist zunächst festzustellen, daß die Bezeichnung des Faḍl ibn Marwān als Wezir des Mutawakkil nicht ganz zutreffend ist. Wezir war Faḍl ibn Marwān nur unter Mu'taṣim, von dessen Thronbesteigung 218 d. H. bis zum Jahre 220. Dann taucht er noch zweimal auf, aber als Leiter des *Dīwān al-ḫarāǧ*; als solcher wird er abgesetzt von Mutawakkil im Jahre 233 und im Jahre 249 von Musta'īn [3]. Als Leiter der Steuerverwaltung war er dem Wezir unterstellt, hatte aber begreiflicherweise immerhin großen Einfluß.

Prüfen wir nunmehr die Nachricht über al-Ḥaǧǧāǧ. Die Worte bedeuten: »al-Ḥaǧǧāǧ erhob von Persien und Ahwāz zusammen achtzehn Millionen Dirhem als Abgabe.« Daß جبى nur bedeutet »Abgaben erheben von einem Lande«, zeigen die Wörterbücher: Freytag gibt: »collegit tributum«, Lane: »he collected the [tax called] خراج and [other] property«. Noch heute bedeutet im Ägyptisch-Arabischen *gābī* »the rent collector«, *gibāja* »collection of taxes or rentals, commission for collecting taxes or rentals«, vgl. Spiro 93 b. Auch der *Vocabulista in arabico* bietet (S. 556) unter

[1] Da nach Ibn al-Fakīh (264, 17) der Dīnār zu 17 Dirhem gerechnet wurde (in einer Angabe über das Gebiet von Ḳumm in Persien) und derselbe Satz von Ibn Ḥauḳal (74, 4) für Spanien unter 'Abdarraḥmān III. (912—961 u. Z.) angegeben wird, ist der gewöhnliche Umrechnungssatz 1 : 15 für das zehnte Jahrhundert nicht zutreffend.

[2] Für die Belegstellen wolle man *Iran im M.-A.* (III) 210 f. vergleichen.

[3] Vgl. Ṭabarī, *Annales* III, 2, 1181, 16 ff.; 3, 1379, 3. 1513, 18.

reditus مَجْبًى und als Verbum جَبَيْتُ جِبَايَةً. Die arabischen Originalwörterbücher bestätigen, daß جبى insbesondere für die Erhebung des Ḫarāǧ, der Grundsteuer oder Steuer überhaupt, aber auch anderer Abgaben (*amwāl*) verwendet wurde (LA. 18, 139, 11. 14. 17. 19 und TA. 10, 65, 36 f.). An Belegstellen aus Texten für die Verbindung des Wortes mit *ḫarāǧ* werden genügen Ibn al-Faḳīh 204, 8 v. u. كَانَ يَجْبِى خَرَاجَهَا, Ṭabarī, *Annales* 3, 3, 1744, 2 جُبِيَ لَهُ ٱلْخَرَاجُ und Muḳaddasī 65, Anm. Z. 7 أَنْ يَجْبِيَهُمُ ٱلْخَرَاجَ. Für die Erhebung der persönlichen Abgabe, die ein Sklave täglich von seinem Arbeitsverdienst an seinen Herrn abzuliefern hatte, wird das Wort gebraucht von Aḫṭal (ed. Salḥānī 298, 3):

هُوَ ٱلْعَبْدُ يَجْبِى كُلَّ يَوْمٍ ضَرِيبَةً

Unter dem Worte جباية scheint allerdings zeitweise eine besondere Steuer verstanden worden zu sein. Während Muḳaddasī 133, 6 deutlich die Summe von Grund- und Kopfsteuer als *ǧibāja* bezeichnet wird, ebenso offenbar Ibn Ḫordāḏbih 14, 10 f., nennt Muḳaddasī 64, 12 die *ǧibājāt* nach der Grund- und Armensteuer und den Schutzgeldern. Man könnte versucht sein, das Wort an dieser Stelle wiederzugeben durch »weitere Abgaben«, aber Ibn Ḥauḳal 74, 5 werden die *ǧibājāt* genannt nach dem Prägegewinn der Münzstätte und der Armensteuer und vor der Grundsteuer, den Zehnten, den Zöllen, den Abgaben von ein- und abfahrenden Schiffen, den Kopfsteuern und den Abgaben von Verkäufen auf den Bazaren. Sie müssen also eine besondere Abgabe gewesen sein, kaum die Kopfsteuer, da diese an der letzteren Stelle besonders genannt wird, an der ersteren wohl unter den »Schutzgeldern« inbegriffen ist. Ibn Ḥauḳal 162, 10 hilft nicht weiter, dort scheinen Zehnten, Kopfsteuer, Baugeldsteuer und Pacht für die Meereszölle dazu gerechnet zu sein, von denen die erste, zweite und vierte Abgabe nach jener anderen Stelle ausgeschlossen wären. Kopfsteuer allein könnte es aber auch Ḥauḳ. 162, 10 nicht bedeuten. Ebensowenig ist Ibn ʿAḏārī 2, 215, 15 f., *ǧibāja* als Kopfsteuer zu verstehen: Ḫalaf ibn Bekr, der Herr von Okšonaba war Muhammedaner: gemeint ist an jener Stelle die Abgabe, die der Vasall an den Souverän abzuliefern hat.

Derartige Schwankungen der Bedeutung kommen bei Kunstausdrücken der Verwaltungssprache auch sonst vor, sie geben aber kein Recht, dem Worte جبى in der Stelle bei Jāḳūt ohne weiteres die Bedeutung beizulegen: »in einem Lande die Kopfsteuer (und nur diese) erheben«. Zu welchen Ungeheuerlichkeiten eine solche Bedeutungsannahme führen würde, zeigt Ibn Ḫordāḏbih 14, 19: جبى عمر بن الخطاب السواد مئة الف الف وثمانية وعشرين الف الف درهم. Nehmen wir an, es bedeute an dieser Stelle wirklich: »Der Chalife ʿUmar I. erhob im Sawād an Kopfsteuern 128 Millionen Dirhem«. Anscheinend wird das ja bekräftigt durch die unmittelbar vorhergehenden Worte:

وَخُتِمَ عَلَى خَمْسِ مِئَةِ أَلْفِ إِنْسَانٍ لِلْجِزْيَةِ

d. h. der Kopfsteuer wurden unterworfen 500 000 Menschen. Eine kurze Rechnung genügt, um die Unhaltbarkeit der Annahme zu erweisen: Zahlen 500 000 Menschen 128 Millionen Dirhem an Kopfsteuer, so entfallen auf den einzelnen 256 Dirhem. Nun betrug aber nach Ibn Wāḍiḥ (2, 174, 12) die Kopfsteuer unter dem Chalifen ʿUmar I. im Sawād nur 48 Dirhem für die Höchstbesteuerten, also noch nicht den fünften Teil

des errechneten Betrages. Die Mittelklasse zahlte gar nur 24 Dirhem und die Unterklasse nur 12, der Mittelwert dürfte danach zwischen 12 und 24 Dirhem, in größerer Nähe des letzteren Betrages, gelegen haben. Es würde also die errechnete Zahl mehr als das Elffache des wirklichen Betrages darstellen, ein in Steueransätzen außerordentlich schwerer Fehler. So sind wir auch an der Stelle bei Ibn Ḫordāḏbih gezwungen, das Wort جبى von der Erhebung der gesamten Abgaben zu verstehen, nicht von der Kopfsteuer allein.

Wie kommt dann aber jene irrtümliche Auffassung in die *Encyklopaedie*? Aus v. Kremer, *Culturgeschichte* 1, 305 entnehme ich, daß Barbier de Meynard in seinem *Dictionnaire géographique de la Perse* die Jāḳūt-Stelle so aufgefaßt hat. Er sah in جبى, nachdem eben von خراج die Rede gewesen war, einen Gegensatz dazu und suchte deshalb in جبى eine Beziehung auf die Kopfsteuer. In Wirklichkeit wird Jāḳūt oder seine Vorlage die beiden Angaben aus verschiedenen Quellen entnommen und in ihrem Wortlaut unverändert gelassen haben. So sind zwei einander ähnlich gebrauchte Wörter ungewollt in den Verdacht des Gegensatzes geraten. Aus Barbier de Meynard scheint dann Herr Huart geschöpft zu haben.

Auch das muß betont werden, daß nicht jede der beiden Landschaften die 18 Millionen Dirhem als Steuerleistung aufbrachte, wie v. Kremer unter Berufung auf Barbier de Meynard annimmt[1]) — auch Huart, da er ja die 18 Millionen allein auf Fārs bezieht und Ḫūzistān nicht erwähnt —, sondern daß nach Jāḳūt, wie dieser durch مع deutlich zeigt, beide Landschaften zusammengenommen diese Summe ablieferten.

Auffällig ist der Minderertrag der beiden Landschaften gewiß in hohem Grade und in bezug darauf bemerkte ich a. a. O., die Gründe dafür müßten noch genauer untersucht werden. Hier hilft Ibn Ḫordāḏbih weiter. Im Abschnitt über die Steuerleistungen des Zweistromlandes sagt er unmittelbar, nachdem er erwähnt hat, daß unter ʿUmar I. 128, unter ʿUmar II. 124 Millionen Dirhem an Abgaben einkamen: »al- Ḥaǧǧāǧ ibn Jūsuf erhob dort an Abgaben 18 Millionen Dirhem und keine hundert Millionen, weil er vom Rechten abwich, ungeschickt vorging und Gewalttat übte«. Es ist die in der Beamtenschaft der Abbasidenzeit, wohl auch am Chalifenhofe, geltende Auffassung, die hier vorgetragen wird. Daß die Schuld den Statthalter wahrscheinlich nur in sehr geringem Maße trifft, zeigt ein Blick auf die Geschichte jener Zeit: die fortwährenden Bürgerkriege mußten die Erträge der Ländereien außerordentlich stark beeinflussen. Wichtig für unsere Frage ist, daß auch hier für die gleiche Zeit ein starkes Sinken der Steuerleistung bezeugt wird.

Allerdings könnte man ein Bedenken geltend machen: Die Zahl 18 Millionen tritt danach zweimal unter den Steuerleistungen von Gebieten während der Statthalterschaft des Ḥaǧǧāǧ auf. Ist nicht vielleicht eine Verwechslung anzunehmen? Dagegen spricht, daß die Zahlen weiterhin sich doch verschieden gestalten. Im Zweistromland werden durch Gewährung eines Vorschusses von zwei Millionen Dirhem schließlich nur 16 Millionen Dirhem erzielt. Hält man aber dort einen Rückgang der Einnahmen von 128 Millionen auf 16 Millionen für möglich, so verliert die Nebeneinanderstellung der für Ḫūzistān und Persien unter al-Ḥaǧǧāǧ und unter al-Faḍl ibn Marwān erzielten Abgabenhöhe, 18 : (49 + 35), viel von ihrer Auffälligkeit, im ersteren Falle würde der Rückgang 88 v. H., im letzteren Falle nur 79 v. H. betragen. P. Schwarz.

[1]) Vgl. I, 295, unter Ḫūzistān: »Die Kopfsteuer betrug nach einer vereinzelten Nachricht unter dem omaijadischen Chalifen Abdalmalik 18 Millionen Dirham«, und ebenda 305 (unter Fārs): »Haggâg bestimmte die Kopfsteuer auf 18 Millionen Dirham«, beidemal unter Verweisung auf Barbier de Meynard, *Dict. géogr. de la Perse* pg. 412.

Zum arabischen Fingerrechnen.

Herr Professor Ruska bittet mich, die folgenden Bemerkungen, die ich ihm während der Korrektur zur Verfügung stellte, an dieser Stelle mitzuteilen:

Als mich mein schafiitischer Schech in Bagdad die *ṣalāt* lehrte, gab er mir zur Erläuterung der Stelle *Minhāǧ eṭ-ṭābilīn* (van den Berg I, 89) über die Stellung der Finger beim Schluß*tašahhud* folgenden Text, der angeblich aus dem Kommentar des Aḥmed el-Berber eṭ-Ṭarābulusī zum Text des Mauṣilī (s. o. S. 89) stammen soll.

(ذكر الحساب بعقد الاصابع) ونيعلم ان المحدث يحتاج اليه لوروده في الاحديث وكذا الفقيه لان فقهاء الشفعية ذكروه في الصلاة عند التشهد فقالوا السنة ان يضع المصلي يده اليمنى فوق فخذه عند جلسة التشهد كعقد ثلاثة وخمسين وذالك بان يضم اصابعه الثلاثة وهي الخنصر والبنصر والوسطى ضما محكما بحيث يطوى العقدتين اللتين في كل اصبع منها وهذا عقد ثلاثة كما ستعرفه ثم يطوى الابهام الى الكف وذالك عقد خمسين وبين ذالك ان عقد الخنصر والبنصر والوسطى من اليد اليمنى هي عقد الاحد وعقد السبابة والابهام منها عقد العشرات وعقد الخنصر والبنصر والوسطى من اليد الشمال عقد المئين وعقد السبابة والابهام منه عقد الالوف وانت خبير بان الاصابع التي للاحد تضيق عنها لانه ثلاثة والاحد تسعة فلا يمكن ذالك الا بتبديل وكذا اصابع العشرات والمئين والالوف فطريق ذالك انهم اذا ارادوا عقد واحد (1) ضموا الخنصر ضما محكما كما تقدم واذا عقدوا اثنين (2) ضموا معه البنصر او ثلاثة (3) ضموا معها الوسطى او اربعة (4) رفعوا الخنصر فقط وتركوا البنصر والوسطى مضمومتين او خمسة (5) ضموا الوسطى فقط او ستة (6) ضموا البنصر وحدها او سبعة (7) طووا العقدة السفلى من البنصر وحدها ومدوها حتى يصل طرفها الى اللحمة التي في طرفها الابهام او ثمانية (8) فعلوا بالخنصر كذالك او تسعة (9) فعلوا بالوسطى او عشرة (10) جعلوا طرف السبابة في باطن العقدة العليا من الابهام او العشرين (20) ادخلوا الابهام بين السبابة والوسطى بحيث يكون ظفر الابهام ما بين العقدتين من وسط السبابة او الثلاثين (30) جعلوا باطن طرف الابهام فوق باطن طرف السبابة بحيث يكون بين ظفريهما بعد لئلا تتشبه بالعشرة او الاربعين (40) لووا الابهام حتى يضعوا باطن طرفها على ظهر طرف السبابة او الخمسين (50) لووا الابهام الى

الكف او الستين (60) جعلوا الابهام على حدلها فى الخمسين وضموا عليها السبابة ضما محكما او السبعين (70) جعلوا طرف الابهام بين العقدتين من باطن وسط السبابة ولووا طرف السبابة عليها او الثمانين (80) وضعوا طرف السبابة مما يلى الوسطى او التسعين (90) ضموا طرف السبابة الى اصلها ضما محكما حتى تنطوى العقدتان اللتان فيها وقد تم فى اليد اليمين عقد (99) تسعة وتسعين وتقدم المئين فى اليد اليسار كعقد الاحد فى اليد اليمين وذالك فى ثلاثة اصابع وعقد الالوف فى اليسار كعقد العشرات فى اليمين وذالك فى اصبعين وهما السبابة والابهام فغاية ما تجمع اليسر من العدد (9900) تسعة الاف وتسعماية واليمين (99) تسعة وتسعين لا غير فاحفظ ذالك وقد تلطف بعض الشعراء فى هاجو بعض حسان الغلمان حيث قال

مضى خالد والمال تسعون درهما — وعاد وباقى المال ثلث الدراهم

وهو معنى بليغ وهاجو خفى شنيع لانه اشار الى ان خالدا المذكور مضى ضيقا وعاد واسعا وقد ورد فى حديث الصحيحين استعمال النبى صلى الله عليه وسلم هذا العدد ولفظ الحديث فتح اليوم من ردم ياجوج وماجوج مثل هذه وعقد بيده تسعين اى فتح نافذ فيه وان كان ضيقا جدا انتهى

نقلا من كتاب الشرح الجلى على متن الموصلى للشيخ احمد البربر الطرابلسى

Die Rechnung durch Fingerbeugung.

Man wisse, daß der Hadithbeflissene ihrer bedarf, weil sie in den Hadithen vorkommt und ebenso der Rechtsgelehrte, weil die schafiitischen Rechtsgelehrten auf sie Bezug nehmen im Gebet beim Aussprechen des Glaubensbekenntnisses. Nach ihnen ist es Sunna, daß der Betende seine rechte Hand bei dem Sitzen zum Glaubensbekenntnis auf den Schenkel legt wie einer, der durch seine Handstellung die Zahl 53 ausdrückt, und das besteht darin, daß er die 3 Finger: Kleinfinger, Ringfinger und Mittelfinger fest einschlägt, indem er die beiden Gelenke, die an jedem Finger sind, einknickt. Das bedeutet drei, wie Du noch erfahren wirst, dann biegt er den Daumen nach der Handfläche zu, das bedeutet fünfzig. Die Erklärung dafür ist, daß die Beugung des Kleinfingers, Ringfingers und Mittelfingers der rechten Hand der Ausdruck für die Einer ist, die Beugung des Zeigefingers und Daumens derselben Hand aber der Ausdruck für die Zehner, die Beugung des Kleinfingers, Ringfingers und Mittelfingers der linken Hand drückt die Hunderter aus und die des Zeigefingers und Daumens derselben Hand die Tausender. Du siehst aber ein, daß die Finger für die Einer zu wenig dafür sind,

denn es sind nur drei und die Einer sind neun, es geht also nur durch eine Variation. Ebenso ist es mit den Fingern für die Zehner, Hunderter und Tausender. Die Methode dafür ist folgende: Will man 1 ausdrücken, so schlägt man den Kleinfinger fest ein, wie oben erwähnt, für die 2 schlägt man noch den Ringfinger dazu ein und für die 3 noch den Mittelfinger, für die 4 streckt man den Kleinfinger hoch und läßt Ring- und Mittelfinger eingeschlagen. Für die 5 biegt man nur den Mittelfinger ein und für die 6 nur den Ringfinger. Für die 7 knickt man nur das untere Gelenk des Ringfingers ein und streckt ihn so aus, daß er mit der Spitze den Daumenballen berührt. Für die 8 macht man dasselbe mit dem Kleinfinger und für die 9 mit dem Mittelfinger. Für die 10 setzt man die Spitze des Zeigefingers in das Obergelenk des Daumens. Für die 20 steckt man den Daumen zwischen Zeigefinger und Mittelfinger hindurch, so daß der Daumennagel zwischen den beiden Gelenken in der Mitte des Zeigefingers ruht. Für die 30 setzt man die Innenfläche der Daumenspitze auf die Innenfläche der Spitze des Zeigefingers, so daß zwischen den beiden Nägeln ein Abstand bleibt, um einer Verwechslung mit der 10 vorzubeugen. Für die 40 biegt man den Daumen so, daß die Innenseite seiner Spitze auf der Außenseite der Spitze des Zeigefingers ruht. Für die 50 schlägt man den Daumen nach der Handfläche zu ein, für die 60 gibt man dem Daumen dieselbe Stellung wie bei der 50 und schlägt darüber den Zeigefinger fest ein. Für die 70 setzt man die Spitze des Daumens zwischen die beiden Gelenke innen in der Mitte des Zeigefingers und schlägt die Spitze des Zeigefingers darüber ein, für die 80 legt man die Spitze des Zeigefingers . . . (?). Für die 90 biegt man die Spitze des Zeigefingers nach ihrer Wurzel fest ein, so daß die beiden Fingergelenke geschlossen sind, so wird der Ausdruck der 99 noch an der rechten Hand vollendet. Der Ausdruck der Hunderter geschieht, wie oben gesagt, an der linken Hand in derselben Weise wie der der Einer an der rechten Hand, nämlich an 3 Fingern. Die Tausender aber werden an der linken Hand ausgedrückt in derselben Weise wie die Zehner an der rechten, nämlich an zwei Fingern, dem Zeigefinger und dem Daumen. Die höchste Zahl, die die linke Hand fassen kann, ist also 9900, bei der rechten ist es 99 und so behalte das!

Ein Dichter hat dies scherzhaft verwendet im Angriff auf einen anderen. Ḥassān el-ġilmān sagt: ‚Als Chalid ging, betrug sein Vermögen 90 Dirhem, und als er zurückkehrte, war sein Vermögen nur noch ein Drittel davon.‘

Das ist eine sehr feine Pointe und ein boshafter versteckter Angriff. Denn er deutet damit an, daß der genannte Chalid in engen Umständen (*ḍajjiqan*) ging und mit vermögenden Umständen (*wāsi'an*) zurückkehrte (vgl. die Fingerstellung bei 90 mit der bei 30).

Auch in dem Hadith der beiden kanonischen Sammlungen steht, daß der Prophet diese Zahl benutzte. Der Text des Hadith lautet: ‚Es wurde heute geöffnet von dem Wall des Ja'ǧūǧ und Ma'ǧūǧ etwas wie dieses hier und dabei machte er die Fingerstellung von 90 (s. Ibn el-Aṭīr *Nihāja* s. v. *radm*)‘, das bedeutet: es wurde geöffnet in ihr eine durchgehende Öffnung und wenn sie auch noch so dicht geschlossen war.

Nach Aussage meines Schechs und der Anmerkung in der türkischen Übersetzung der Enzyklopädie des Ṭašköprüzāde *Mevzū'āt el-'ulūm* I, 426 ist die Methode beim Handel heute so, daß der eine die gewünschte Zahl an der vom Ärmel verdeckten Hand des andern einstellt, so daß niemand das Angebot kontrollieren kann. Besonders bei Edelsteinen soll dieser Brauch geübt werden. H. Ritter.

Notiz über den türkischen Kalender der Heilbronner Gymnasialbibliothek.

Während die Stadtbibliothek der alten Reichsstadt Heilbronn a./N. keinerlei orientalische Handschriften besitzt, ist im vorigen Jahre Gymnasialrektor Dr. Wilhelm Nestle beim Umräumen eines Schrankes der Bibliothek des Gymnasiums daselbst auf eine Rolle gestoßen, die er mir zu näherer Bestimmung zusandte. Es ist zwischen zwei Holzstäbchen (am Anfang und Schluß hierin eingeklemmt) ein grober alter, blauer Tuchstreifen, 7½ cm breit, 1,75 m lang, auf dessen Innenseite der am Anfang und Ende verderbte und abgestreifte Text als Papierstreifen aufgeklebt ist, in winziger, aber, wo erhalten, gut lesbarer Neshīschrift. Von der Kreisrosette (دائرهء نوروز سلطانی) zu Beginn sind kaum noch Spuren vorhanden, dagegen ist der zweite kleinere Kreis mit dem kurzen شرح دائرهء كبيسه, Schaltjahr und -tagskreis, ebenso der dritte, noch kleinere Jahreskreis mit شرح دائرهء سال daneben erhalten. Dann beginnen die Kalendertabellen in zwölf schmalen Rubriken mit arabischen Zahlen, Buchstaben und Zeichen bedeckt für die syrischen (christlichen) Monate von آذر an bis شباط; links am Rand finden sich noch احكام حكم, rechts حكم دم, حكم صفراء, حكم سوداء, حكم بلغم. Zu den beiden Kreisen ist das Jahr بيك طقسان اوچ 1093, beginnt 10. Januar 1682 genannt. Dies macht es wahrscheinlich, daß der Kalender nach der zweiten Belagerung von Wien 1683 nach Deutschland kam. Wie die Rolle in den Besitz des Gymnasiums kam, hat Rektor Dr. W. Nestle nicht feststellen können. Diese kurze Notiz soll auch bloß auf das Vorhandensein dieses Turcicums hinweisen (sonstige oriental. Handschriften finden sich in der Heilbronner Gymnasialbibliothek nicht). Am Schluß der beiden obenerwähnten Erläuterungen zu den erhaltenen zwei Kreisrosetten steht jedesmal نقله شيخ وفا. Dies zeigt schon, daß wir ein weiteres Exemplar eines sogen. روزنامهء دائمی immerwährenden Kalenders, »Almanach perpetuum«, nach Art und Prinzip des früheren von Scheiḫ Wefā, 896 = 1491 gestorben, vor uns haben. Zu näherer Untersuchung und Verwertung empfehle ich Liebhabern dieser kalendarischen türkischen Literatur auch die Heilbronner Rolle und verweise vor allem auf die Angaben und Literaturnachweise[1]) in den großen *Catalogues raisonnés* (Türk.): Rieu (Brit. Mus.) p. 122 b, 259; Pertsch (Berlin) Nr. 170 ff.; Flügel (Wien) Nr. 1426 f., *Cataloghi dei Codici Orientali di alcune Bibliotecche d'Italia* (Firenze 1878—1904) p. 446 (Casanatense von Bonelli).

C. F. Seybold.

Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert von **Franz Babinger**. Leipzig 1919. Deutscher Verein für Buchwesen und Schrifttum.

In dieser, auch typographisch glänzend ausgestatteten Monographie hat der Verfasser — materiae non cedit opus — mit staunenswerter Belesenheit aus bekannten, noch viel mehr aber aus unbekannten und schwer zugänglichen Quellen die Materialien zur Geschichte des Buchdruckes bei den Osmanen bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts zusammengetragen und kritisch geordnet. Die Türken selber haben bis vor kurzem

[1]) Wie z. B. Commentarius in *Ruzname Naurus sive tabulae aequinoctiales novi Persarum et Turcarum anni.* Nunc primum editae e Bibliotheca G. H. Velschii (Welsch), cujus accedit dissertatio de earundem usu. Augustae Vindelicorum 1676 (Zenker, Bibl. Or. I. Nr. 1077 hat fälschlich 1776!). Wefā ist darin, so gut es damals ging, faksimiliert.

auffällig wenig Interesse für dieses Thema an den Tag gelegt; die gleichzeitigen abendländischen Berichte, durch Irrtümer und Mißverständnisse vielfach entstellt, bringen kein zusammenhängendes Bild, und wir dürfen erst von einer Durchforschung der türkischen Archive die Aufklärung der Widersprüche und die Ausfüllung der Lücken in unserer Überlieferung erwarten. Es ist des Verfs. Verdienst, die vorhandenen Angaben fast lückenlos gesammelt und damit eine sichere Grundlage für weitere Forschungen geschaffen zu haben. Nicht minder wertvoll sind die literarhistorischen Erläuterungen nicht nur zu verschiedenen Werken, die uns in den osmanischen Inkunabeln vorliegen, sondern auch zu den älteren europäischen Werken, aus denen er schöpft; die Bemerkungen zum *tārīchi seijāḥ* (S. 13 f.) und zur *Grammaire Turque* des Straßburger Jesuiten Holdermann (S. 14 f.) seien besonders hervorgehoben. Auch über das Leben des ersten türkischen Druckers, des Ungarn Ibrahim, erfahren wir mancherlei Neues; endlich gibt uns der Verf. S. 28 ff. noch einige willkommene Nachrichten über die Einführung der Druckerei in Persien und Syrien: kurz, diese Monographie bringt uns im einzelnen und ganzen multa et multum, und ich wüßte kaum etwas Wesentliches hinzuzufügen.

Der Verf. selbst teilte mir nachträglich mit, daß Mustafa Pascha in seinem verdienstlichen Werke *netā'idschül-wuḳū'āt* 2. Ausg. H. III S. 110 erwähnt, daß unter Murad III. eine Presse eingeführt und Bücher gedruckt worden seien; er habe in der Sammlung des Scheich ül-islam Hasan Efendi ein türkisches Buch aus dem Jahre 996 H. (1588) gesehen. Mustafa Pascha war ein gewissenhafter Literat und hatte für kulturhistorische Dinge mehr Verständnis als die meisten seiner Landsleute; ich glaube deshalb nicht, daß seine Angabe völlig aus der Luft gegriffen ist; vielleicht liegt eine Verwechslung mit der von H. Babinger S. 5 beschriebenen römischen Ausgabe des Euklid vom J. 1594 vor. Im übrigen ist es auffällig, daß bis zum Auftreten des Druckers Ibrahim kein einziger türkischer Autor, nicht einmal Evlija Tschelebi oder Hadschi Khalfa, von denen man es wohl am ersten erwarten durfte, auch nur mit einer Silbe von Gutenbergs Erfindung Notiz genommen hat, mit Ausnahme des halbungarischen Petschewi; die Stelle aus des letzteren Geschichtswerk hätte verdient, angeführt zu werden.

Infolge des Umstandes, daß ich seit über einem halben Jahre von meinen eigenen Sammlungen getrennt bin und entfernt von öffentlichen Bibliotheken lebe, muß ich mich auf folgende Bemerkungen beschränken[1]):

S. 2. Es ist vielleicht nicht unnütz zu bemerken, daß unter der »*Prüfung und Berichtigung*« der Druckwerke nicht die mechanische Arbeit der Korrektur der Druckbogen, sondern die Bearbeitung der Handschriften für den Druck zu verstehen ist, also diejenige wissenschaftliche Tätigkeit, die bei uns den Herausgebern älterer Texte zufällt, und die man lateinisch mit *recensere*, *emendare*, *castigare* usw. zu bezeichnen pflegt; daraus erklärt sich die Wichtigkeit der Funktionen eines مصحح und die besondere Erwähnung des damit betrauten Gelehrten zum Schlusse solcher Werke.

[1]) Kleinere Inkonsequenzen, gelegentlich auch Fehler in der Umschreibung türkischer Eigennamen und Büchertitel will ich nicht besonders hervorheben; der aufmerksame Leser verbessert sie ohne weiteres (z. B. die Schreibung *tā'rīch* für *tārīch*, vgl. die Bemerkungen im türkischen Kamus; *terdjumeti* S. 13. 1. Spalte und S. 25, 1. Spalte Z. 1 für *terdjümé-i*; an letzterer Stelle ist zu lesen: *tibjān-i nāfi' terdjümé-i burhān-i ḳāṭi'*). Beiläufig: lautet nicht der Titel der chronologischen Tabellen des Hadschi-Khalfa تقويم التواريخ (Verf. umschreibt *taḳwīm-i tewārīch*)? Auch der Name des Fortsetzers dieser Tabellen, Emīr Buchārā Scheich (S. 16), ist unvollständig und überdies in dieser Form nicht in Ordnung.

S. 12. Von einer zweiten Auflage der Geschichte der Seekriege ist sonst nichts bekannt, die betreffende Angabe bei Lüdeke dürfte auf einem Mißverständnis beruhen.

S. 16. Die Bemerkungen über die von Ibrahim besorgte unvollständige Ausgabe der Kosmographie [1]) des Hadschi Khalfa sind in einigen Punkten zu berichtigen. Von dem vollständigen Werke sind in Stambuler Bibliotheken Handschriften vorhanden; ein von mir eingesehenes Exemplar in der Bibliothek des Mevleviklosters von Pera enthält auch die Beschreibung der rumelischen Landesteile, die von v. Hammer in deutscher Übertragung veröffentlicht worden ist. Aber, wie ich durch eingehende Vergleichung dieser letzteren mit dem Hammer'schen Texte festgestellt habe, hat v. Hammer nicht die Handschrift der Wiener Hofbibliothek, sondern eine andere jetzt verschollene Handschrift des Grafen Rzewusky als Vorlage benutzt. Damit erledigen sich die Zweifel, die Flügel bezüglich der Autorschaft des Hadschi Khalfa geäußert hat.

S. 18 Anm. Die Papiermühlen am Wasserlaufe des danach benannten Kiat-hane suju (griech. χαρταρικός) müssen schon in sehr früher Zeit eingegangen sein. Der erste Topograph von Stambul, Petrus Gyllius, fand sie Anfang des 16. Jahrhunderts nicht mehr vor.

S. 19 a. 2. Das harte Urteil über die Stambuler Ausgabe des Aschikpaschazade ist leider gerechtfertigt. Den Herausgeber trifft vor allem der Vorwurf, daß er bessere Handschriften, die ihm bekannt waren, beiseite gelassen hat, obwohl sie ihm zur Verfügung gestellt waren. So ist es gekommen, daß sein Text nicht einmal vollständig ist und ganze Kapitel fehlen! Weniger gereicht ihm zum Vorwurf, daß er von der Existenz der vortrefflichen Dresdener Handschrift nichts erfahren hat. Ist diese doch nicht nur v. Hammer unbekannt geblieben, sondern sogar von Feischer ihrem Inhalte und Werte nach verkannt worden. Sie wird im *Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis.* Lipsiae MDCCCXXXI S. 8 unter Nr. 60 wie folgt beschrieben:

> Cod. turc. foll. 113, 4° min., char. neschi scriptus et vocalibus instructus, continens 1) *Thewārīch we-menāqibi-ālī-'Oθmān,* Historiam gentis Othomanicae usque ad mortem Solimani I A. H. 974 (Chr. 1566) auctore *Derwischo A'hmedi-'Āschiqi.* Adjectus est conspectus dynastiarum antiquiorum. 2, opusculum de nativitatibus etc.

Fleischer hat verkannt, daß in dieser Handschrift 3 Werke vorliegen:

1) die Chronik des Aschikpaschazade (die Bezeichnung des Autors als Derwisch Ahmedi Aschiqi wirkt wie ein Inkognito), allerdings nicht ganz vollständig;
2) der *tārīch* des kleinen Nischandschi (sehr häufig in unsern Handschriftensammlungen, auch gedruckt), der bis zum J. 1566 reicht;
3) ein nichtsnutziges astrologisches Werk.

Ich kann aus diesem Anlasse den Wunsch nicht unterdrücken, daß die Dresdener Sammlung, die auch sonst verkannte wertvolle Stücke enthält, eingehender untersucht und beschrieben werde.

S. 29. Über die von Löwenklau veröffentlichten Übersetzungen türkischer Chroniken sind noch immer irrige unzutreffende Ansichten im Umlauf.

Zuerst erschienen die: *Annales Sultanorum Othmanidarum,* Francofurdi 1588 (4°. 4 Bl. 519 SS.), vom Verf. aus der deutschen vom Dolmetsch Spiegel gefertigten Übersetzung eines anonymen Geschichtswerks ins Lateinische übertragen und mit dem türkischen Original verglichen, das vom Eigentümer der Kaiserlichen Bibliothek geschenkt worden war. Wenn letzteres unter den von Flügel verzeichneten Handschriften vor-

[1]) Dies ist wohl das Vorbild des von Hadschi Khalfa als Titel gewählten جهان‌نما; als Titel des Geschichtswerkes des Neschri ist es »Universalgeschichte«.

handen ist, so wäre es leicht daran zu erkennen, daß es nach LEUNCLAVIUS' Angabe die Zueignung an den Kaiser Rudolf trug.

Wenige Jahre darauf veröffentlichte LÖWENKLAU seine *Historiae Musulmanae* (zuerst Frankfurt a. M. 1591). in denen er die italienischen Übersetzungen von zwei türkischen Chroniken und eines volkstümlichen Geschichtsbuches in wörtlicher lateinischer Übersetzung wiedergegeben hat, indem er beide in kürzeren und längeren Abschnitten nebeneinander stellt; er bezeichnet die beiden Vorlagen als *codex Verantianus* bzw. *Haniwaldianus;* die türkischen Urtexte besaß er nicht.

Nach eingehender Untersuchung und Vergleichung der *Annales* und der *Historiae* mit dem Berliner Exemplar der تاريخ آل عثمان des Muhji-eddin und den von NÖLDEKE und BEHRNAUER veröffentlichten Abschnitten aus Neschri bin ich zu folgendem Resultate gelangt:

1. in den *Annales* liegt ein verkürzter Text des Muhji-eddin, vielleicht dessen erster Entwurf vor;
2. der *codex Verantianus* der *Historiae* ist eine Übersetzung der Chronik de Muhji-eddin.
3. der *codex Haniwaldianus* ist eine Übersetzung der Chronik des Neschri mit eingelegten Abschnitten aus Aschikpaschazade's Chronik.

Die von LÖWENKLAU bearbeiteten Übersetzungen des *codex Verantianus* und *Haniwaldianus* sind erstaunlich gut; mit Hilfe des *Haniwaldianus* läßt läßt sich z. B. die NÖLDEKE'sche Übersetzung der von ihm ZMG XIII und XV veröffentlichten Auszüge aus Neschri an zahlreichen Stellen verbessern. Jedenfalls kann, auch abgesehen von der chronologischen Unmöglichkeit, keine Rede davon sein, daß LEUNCLAVIUS bzw. seine Gewährsmänner den Sa'deddin umgearbeitet oder gar übersetzt haben. Vielmehr trifft, wenn man will, das umgekehrte zu: Sa'deddin hat seine berühmte »*Krone der Historien*« lediglich aus Aschikpaschazade, Neschri und Muhji-eddin in usum Delphini zusammengeklittert, und durch das Ansehen, daß sein Werk dank seiner stilistischen Formvollendung (nach den orientalischen Begriffen seiner Zeit) gewann, seine Quellen der Vergessenheit überantwortet[1]). Es ist nur recht und billig hervorzuheben, daß der so vielfach verunglimpfte HAMMER schon vor bald hundert Jahren den Sachverhalt im ganzen und großen richtig erkannt hat; wie es denn überhaupt endlich an der Zeit sein dürfte, diesen Mann auch von einem andern Standpunkte als dem engherziger philologischer Akribie zu bewerten; den diesbezüglichen Worten BABINGERS (S. 31) kann ich nur voll beistimmen.

Über HANSEN LEWENKLAUN VON AMELBEURN (lat. JOHANNES LEUNCLAVIUS NOBILIS ANGRIVARIUS) und seine Lebensschicksale sind wir nur mangelhaft, jedenfalls nicht so, wie er es verdient, unterrichtet; vielleicht liefert uns Herr BABINGER, dem wir bereits eine gründliche Studie über den alten THEOPHIL SIEGFRIED BAYER verdanken, auch über diesen Mann eine eingehende Monographie, wozu er besonders berufen erscheint.

[1]) Bezeichnend ist, daß Hadschi-Khalfa (Lex. Bibl.) die Werke des Aschikpaschazade und Neschri تواريخ واهيه *(leere, unbegründete Historien,* nicht wie FLÜGEL erklärt, *vergessene, selten gewordene Geschichtsbücher)* nennt. Die naive Darstellungsweise dieser osmanischen Logographen entspricht ja allerdings nicht dem Stil der offiziellen وقعه نويسان, läßt aber dafür um so klarer den sagenhaften Charakter der osmanischen Urgeschichte hervortreten, während Sa'deddin und seine Abschreiber daraus pragmatische Geschichte zurechtgemacht haben, ein Verfahren auf das viel mehr die Bezeichnung واهي paßt.

Arosa, 7. 8. 1919. J. H. Mordtmann.

Der ursprüngliche Sinn des *ḥaǧǧ*.

Von

Carl Clemen.

Im Jahre 1905 erschien ein Buch: *With the Pilgrims to Mecca*, das von einem in England erzogenen Perser namens Hadji Khan geschrieben sein will. Macdonald, aus dessen Vorlesungen über *The Religious Attitude and Life in Islam* [1]) allein ich es kenne, sieht keinen Grund, diese Angabe zu bezweifeln, wenn auch des Pilgers Arabisch von der sonderbarsten Art sei und er in seiner Jurisprudenz und Theologie manche Fehler mache. So werden wir es als erlebt betrachten dürfen, wenn der Verfasser schildert, wie er, der noch vor einem Monat in einem Restaurant in London Limonade geschlürft habe, von dem Eindruck der um die Ka'ba versammelten Wallfahrer ganz hingenommen gewesen sei. »*A great awe fell on me .... The thought of home, of country, of wife, and child seemed drowned in a sea of passionate devotion to the creator of those human beings* [2]). ..... *The burden of existence seemed to be lifted. If I did not actually slip off the slough of the flesh, I came to realize in a flash that the soul is immortal.*« Und ähnliche Erfahrungen habe sein Führer gemacht, »*as skeptical a rascal as ever breathed*«; ja er habe bekannt: »*the same emotion overmasters me every year on entering the Ka'bah of Allāh.*« So versteht man es, wie wenigstens sehr viele Teilnehmer an dem *ḥaǧǧ* dadurch eine Stärkung in ihrem Glauben erfahren und diesen nun auch unter andern zu verbreiten suchen, ja daß sie infolge davon von jetzt an den Ehrennamen eines *ḥāǧǧ* tragen.

Zugleich fühlen sich alle, die in Mekka gewesen sind, und unter ihrem Einfluß nun ebenso die übrigen, die von ihnen nur hören, trotz all ihrer sonstigen Unterschiede als eine große Einheit. So sagt noch Syed Ameer Ali [3]): »*The wisdom which incorporated into Islâm the time-honoured custom of annual pilgrimage to Mecca and to the shrine*

[1]) 1909, 216 ff.

[2]) Macdonald schreibt allerdings *blessings*.

[3]) *The Spirit of Islam* : 1896, 269.

of the Kaaba, has breathed into Mohammed's religion a freemasonry and brotherhood of faith in spite of sectarian divisions«, und ähnlich Khuda Bukhsh [1]): »*Year after year, from all parts of the Islamic world, streamed to Mekka Muslims in thousands and tens of thousands, to worship Allah at the Ka'bah and to perform the Hajj. There, at Mekka, year after year, Muslims of divers nationalities recognized and realized the potent spell of their faith and felt more deeply and keenly than ever the tie which bound them together.*« Insofern kann man Mekka auch als Mittelpunkt der panislamischen Idee bezeichnen. »Ganz unwillkürlich«, sagt darüber Becker [2]), »kommt dem Pilger hier die herrliche Einigkeit und Größe des Islam zum Bewußtsein, wo er die Völker der ganzen Welt zusammenströmen sieht. Nicht eine Propaganda — die existiert nicht —, nein, der bloße Anblick frischt in ihm den panislamischen Gedanken auf.«

Der *ḥaǧǧ*, zu dem unter bestimmten Voraussetzungen jeder Mann und jede Frau verpflichtet ist, wird eben, wenngleich verschieden eifrig, von den Bewohnern aller Länder, in denen überhaupt der Islam Anhänger hat, unternommen, am eifrigsten von den Muslims in Niederländisch-Indien [3]). Kazem Zadeh [4]), der 1910/11 eine Wallfahrt nach Mekka machte, berechnet die durchschnittliche Zahl der Teilnehmer an ihr auf 50 000, und das Geld, das sie alljährlich ins Land bringen, auf 5½ Millionen Franken. So waren namentlich die Bewohner von Mekka immer sehr stark am *ḥaǧǧ* interessiert, ja Snouck Hurgronje [5]), dem wir ja die eingehendste Untersuchung desselben verdanken, glaubt, daß auch Mohammed die Rücksicht darauf zur Anerkennung des schon vor ihm vorhandenen Gebrauchs bestimmte.

Sicher ist der *ḥaǧǧ* nicht so zu erklären, wie das Mohammed und die späteren muslimischen Gelehrten tun, nämlich als eine Feier zur Erinnerung an gewisse Erlebnisse der alttestamentlichen Frommen, Adams und Evas und namentlich Abrahams und der Seinen. Er wurde allerdings wohl vor Mohammed auch von Juden und namentlich von Christen gefeiert; aber das beweist nur, daß man seinen ursprünglichen Sinn schon zu Anfang des 7. Jahrhunderts nicht mehr kannte. So wird es erst recht schwer halten, ihn jetzt noch zu ent-

1) *Essays Indian and Islamic* 1012, 18.

2) *Panislamismus*, ARW. 1904, 182; vgl. auch Tschudi, *Der Islam und der Krieg* 1914, 11 f.

3) Vgl. Snouck Hurgronje, *The Achehnese* 1906, II, 305.

4) *Relation d'un pèlerinage à la Mecque*, RMM. 1912, 19, 179.

5) *Het Mekkaansche feest* 1880, 27. 188. Im übrigen vgl. außer der nachher anzuführenden allgemeineren und besonderen Literatur vor allem Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes* 1910, 134 ff.

decken; ja, wir dürfen uns nicht wundern, wenn wir an manchen Stellen zu keinem völlig sicheren Resultat kommen.

Zwar, daß man für den *ḥaǧǧ* den *iḥrām* annimmt und sich zunächst reinigt sowie neu kleidet, das geschieht ja ähnlich auch vor andern gottesdienstlichen Verrichtungen und hat ursprünglich überall denselben leicht erkennbaren Sinn: man legt diejenige Kleidung, die man sonst trägt und die infolge davon profan geworden ist, ab und dafür andere an, die man für gewöhnlich auch nachher nicht tragen darf, weil sie durch den Gebrauch im Gottesdienst mit besonderen, im alltäglichen Leben gefährlichen Kräften erfüllt wird. Ja beim Umlauf um die Ka'ba, von dem später des näheren zu reden sein wird, ist dieser Sinn der Sitte deshalb noch besonders klar, weil man sich in vorislamischer Zeit von den Quraisch Kleider mieten mußte; da jene die Ka'ba in Besitz hatten, waren ihre Kleider eben einmal mit deren Kräften erfüllt und konnten dann von ihnen auch weiterhin getragen werden. Wollte oder konnte man dagegen die Miete für ein solches Kleid nicht zahlen, dann blieb man einfach nackt, wie das ja (vor allem wenigstens) aus dem gleichen Grunde auch bei andern Gelegenheiten, auch bei Griechen und Römern, üblich war [1]). Wenn sich die Pilger ferner nur mit Öl salben sollen, das seinen Geruch bald verliert, und ihre Kleider nicht mit wohlriechenden Stoffen gefärbt sowie nicht genäht sein dürfen, so sollten dadurch von ihnen (wie von dem Kleide des jüdischen Hohenpriesters, das nach Josephus, ant. III, 7, 4 ebenfalls ungenäht sein mußte) ursprünglich umgekehrt fremde Einflüsse ferngehalten werden. Eben deshalb dürfen die *muḥrims* wohl auch weiterhin keine Wohlgerüche gebrauchen; d. h. sie sollen sich nicht einen Genuß versagen, sondern sich von fremden Einflüssen fernhalten. Und ebenso erklärt es sich, daß sie den Geschlechtsverkehr unterlassen müssen: auch bei ihm wirken ja nach primitiver Vorstellung auf den Menschen geheimnisvolle Kräfte ein, die sich mit anderen, wie sie im Kultus eine Rolle spielen, nicht vertragen; daher

[1]) Vgl. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis* 1911, 8 ff. Wenn Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (*Skizzen und Vorarbeiten* III) 1887, 107 hinzusetzt: »allerdings aber können auch andere abergläubische Motive dahinter stecken oder wenigstens hineinspielen; denn die Araber treiben allerlei Spuk mit dem Nacktausziehen«, so gilt das in der Tat wohl namentlich von dem von Nöldeke (*Arabs* [*Ancient*], *Encyclopaedia of Religion and Ethics* I, 1908, 667 f.) berichteten Fall: *a Bedawî, who belonged to the neighbouring tribe of Hudhail, marched round the Ka'ba with his buttocks uncovered, apparently imagining that this was a peculiarly effective means of appealing to the god.* Im übrigen vgl. namentlich Robertson Smith, *Die Religion der Semiten* 1899, 116 f., sowie die Apulei., met. XI, 29 vorausgesetzte Sitte, daß die Isismysten das Gewand, in dem sie eingeweiht worden waren, im Tempel zurücklassen mußten.

muß man bei allen Völkern, wenn man die Gottheit verehrt oder Zauberei treibt, (im allgemeinen) keusch leben [1]). Auch daß die *muḥrims* wenigstens kein nützliches Tier jagen dürfen — daß ihnen die Jagd auf schädliche Tiere und die Fischerei erlaubt ist, dürfte eine nachträgliche Konzession sein, die für den letzteren Fall um so eher gemacht werden konnte, als zur Fischerei in der Umgebung von Mekka keine Gelegenheit ist —, wird den gleichen Grund haben, weshalb sonst bei den verschiedensten Stämmen, wie Krieger und Totschläger, so Jäger und Fischer nach ihrer Rückkehr *tabu* sind: sie stehen noch mit den Geistern der von ihnen getöteten Menschen oder Tiere in Verbindung, und diese könnten denjenigen Menschen, mit denen die Betreffenden dann in Berührung kommen, schaden [2]) oder wenigstens mit denjenigen Kräften, die beim *ḥaǧǧ* auf den Pilger einwirken, in Konflikt geraten. Daß umgekehrt diese letzteren für das alltägliche Leben gefährlich sind, ergibt sich wieder aus der aus Sure 2, 185 zu entnehmenden Sitte wenigstens mancher Stämme, in dieser Zeit ihr Haus nur von hinten zu betreten; andere Stämme bringen überhaupt von ihnen erlegte Tiere oder Fische durch ein Fenster oder das Dach oder ein in die Wand gemachtes Loch in ihre Hütte, und gewisse Indianer- sowie indische Drawidastämme lassen mannbar werdende Mädchen oder menstruierende Frauen nicht die gewöhnliche Tür benutzen, weil diese durch die gefährlichen Mächte oder Geister, die im einen wie im andern Falle auf den Menschen einwirken, für künftigen Gebrauch ungeeignet würde [3]). Die *muḥrims* dürfen sich endlich, solange sie sich in diesem Zustande befinden, weder rasieren noch Haar und Nägel schneiden oder auch nur kämmen, ähnlich wie sich die Nasiräer bei den Israeliten oder nach Tacitus (Germ. 31, hist. IV, 61, 1) unsere Vorfahren, solange sie ein Gelübde hatten, oder die zwei Männer, die in Neukaledonien einen Toten zu bestatten haben, solange nicht scheren ließen oder lassen [4]); die besonderen Kräfte, die in allen diesen Fällen auf den Menschen einwirken, werden eben vor allem, wie Geruch oder Schmutz, in den Haaren oder unter den Nägeln gefunden. Dagegen muß sich auch der *muḥrim*, wenn sein Zustand zu Ende ist, wenn auch nur andeutungsweise, scheren lassen, nicht um ein Haaropfer darzubringen, sondern weil ihm nun jene Kräfte vielmehr gefährlich werden könnten.

[1]) Vgl. Fehrle, *Die kultische Keuschheit* 1910, 126 ff., Crawley, *Chastity* (*Introductory*), *Encycl. of Rel. and Eth.* III, 1910, 483 ff.

[2]) Vgl. Frazer, *The Golden Bough* [3] II, 1911, 190 f. 205 ff. V, 1912, 2. 204 ff., auch Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* 1911, 64 ff.

[3]) Vgl. Frazer, a. a. O. [3] V, 2, 189 f. 193. 196. 242 f. 256.

[4]) Vgl. ebd. II, 141. 261 f. Daß man sich oder Kindern Haare und Nägel überhaupt oder zunächst nicht schneidet, hat andere Gründe.

Angenommen werden kann der *iḥrām* gleich zu Anfang der Reise oder später, und dann wieder entweder für die ganze Pilgerfahrt oder zunächst nur eine *ʿumra* oder Umwandlung der Kaʿba und die dazugehörigen Zeremonien. Darin liegt wohl bereits, daß, wie zuerst Wellhausen [1]) sah, die *ʿumra* ursprünglich nicht zum *ḥaǧǧ* gehörte; wird sie doch auch für sich vorgenommen und kommt sie doch beim *ḥaǧǧ* mehrmals vor. So muß sie ohne Rücksicht auf die sonst zu dem *ḥaǧǧ* gehörigen und eigentlich mit diesem Namen bezeichneten Gebräuche auf ihren ursprünglichen Sinn untersucht werden.

Die *ʿumra* besteht zunächst aus einer mehrmaligen Umwandlung der Kaʿba, wie solche ja auch in den verschiedensten andern Gegenden üblich waren oder sind, vor allem allerdings bei Indogermanen, aber auch bei den alten Ägyptern und Peruanern. Wie man zur Zeit der Entstehung des Satapatha Brāhmana noch sehr gut wußte, handelte es sich dabei wohl ursprünglich um eine Nachahmung des scheinbaren Sonnenlaufes, durch die — nach dem bekannten Prinzip der imitativen Magie: Nachahmung eines Vorgangs bewirkt diesen selbst — der Sonnenlauf bewirkt werden sollte; später glaubte man durch Umwandlung wohl auch Örtlichkeiten und Personen höhere Kräfte zuwenden oder endlich die Kräfte jener auf sich selbst überleiten zu können. Ursprünglich aber fand die Umwandlung wohl in der Richtung statt, in der sich die Sonne auf der nördlichen Halbkugel zu bewegen scheint (und daher auch der Zeiger der Uhr sich dreht), d. h. so, daß man dem Umwandelten die rechte Seite zukehrt. Nimmt man sie dagegen in der umgekehrten Richtung vor, so hat das dieselbe nachteilige Wirkung, wie wenn man ein Gebet oder eine Zauberformel von hinten aufsagt; so erklärt es sich also wohl, daß das Umwandeln links herum in der schwarzen Magie eine große Rolle spielt. Auch der Tote, der ferngehalten werden soll, wird deshalb bei den Indern zunächst dreimal links und dann erst dreimal rechts herum umwandelt, ebenso wie in der Thebais des Statius (VI, 215 ff.) bei der Bestattung des Sohnes des Lykurgos die Krieger die Standarten umkehren

lustrantque ex more sinistro
orbe rogum;

und dann erst

luctus abolere novique
funeris auspicium vates ...
... iubet: dextri gyro .....
... redeunt,

[1]) Vgl. auch Nöldeke, a. a. O. 668.

ja, wie in der katholischen Kirche noch jetzt der Sarg links herum umwandelt wird [1]). Aber wie die buddhistischen Gebetsräder, die ursprünglich wohl nicht die auf ihnen stehenden Gebete wiederholen, sondern ebenfalls den Sonnenlauf nachahmen und bewirken sollten, sich doch manchmal anders als von Osten nach Westen drehen [2]), so wird man ebenso die Umwandlnng auch sonst manchmal in der dem scheinbaren Lauf der Sonne entgegengesetzten Richtung vorgenommen haben, und so erklärt es sich wohl, daß der *ṭawāf* um die Ka'ba (der übrigens auch zu Pferde oder Kamel oder auf einer Krankentrage gemacht werden kann) links herum stattfindet — wenn das nicht vielmehr im Gegensatz zu der ursprünglichen Sitte so vorgeschrieben worden ist [3]). Jedenfalls könnte der *ṭawāf* von Haus aus deshalb besonders gut ein Sonnenzauber der bezeichneten Art gewesen sein, weil er, obwohl nicht an eine bestimmte Zeit gebunden, doch in vorislamischer Zeit besonders im Monat *Raǧab*, der damals in den Sommeranfang fiel, stattfand; denn da konnte die Sonne der Stärkung durch einen solchen Zauber vor allem zu bedürfen scheinen. Auch dies paßt zu der in Rede stedenden Deutung, daß die ersten drei von den im ganzen sieben Umwandlungen – diese Zahl der auch sonst üblichen Umwandlungen braucht ja ebensowenig erklärt zu werden wie die der hier besonders zu besprechenden — im Schnellschritt [4]) gemacht werden müssen; denn das war leichtbegreiflicherweise (nämlich um den Zauber desto wirksamer zu machen) auch sonst für die Umwandlung vorgeschrieben. In Athen hieß die des Herdes durch den Neugeborenen ja geradezu ἀμφιδρόμια, weil sie im Lauf geschehen mußte; denn daß das vielmehr dem Kinde Schnellfüßigkeit habe mitteilen sollen,

---

[1]) Vgl. Goblet d' Alviella, *Moulins à prières, roues magiques et circumambulations, Croyances, rites, institutions* 1911, I, 7 ff., *Circumambulation, Encycl. of Rel. and Eth.*. III, 657 ff., auch Hillebrandt, *The Practice of Circumambulation, Expository Times* XXII, 1911, 420 ff., Upright, *Circumambulation*, ebd. 563 f.

[2]) Vgl. Steiner, *Das buddhistische Gebetsrad der Japaner, Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft* 1910, 34 ff. 304 ff., Haas, *Das Gebetsrad im japanischen Buddhismus*, ebd. 65 ff.

[3]) Vgl. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* 1908, 576 f. Simpson, *The Buddhist Praying Wheel* 1896, 132 ff. erklärt das vielmehr aus der Umwandlung von Gräbern, und in der Tat findet die der Marabuts in Nordafrika auch nach Doutté in dieser Richtung statt. Wenn Juynboll a. a. O. 148 die Umwandlung der Ka'ba so erklärt, daß man diese an der Herzseite haben wolle, so läßt sich das wohl nicht belegen.

[4]) Daß die Umwandlung der Ka'ba oder, wie er sagt, des Tempels zugleich im Hinkschritt geschehe, behauptet Jeremias, *Allgemeine Religionsgeschichte* 1918, 93 wohl ohne Grund, doch vgl. Wensinck, *Some Semitic Rites of Mourning and Religion, Verhandelingen der Koninklijke akademie van wetenschapen, afd. Letterkunde, N. R.* XVIII, 1, 1917, 43 f. 47.

ist wenigstens nicht zu beweisen; wenn bei den Esthen zu diesem Zweck der Vater des Kindes während der Taufe desselben, also ohne es, um die Kirche rennen oder in Ostpreußen und Brandenburg der Pate nach der Taufe das Kind schnell zu der Mutter tragen muß, so ist das etwas anderes [1]). Und ohne allen Zweifel handelt es sich ursprünglich ebenfalls um einen Zauber, aber einen sogenannten Berührungszauber, wenn man den in die Ostecke der Ka'ba eingemauerten Steinfetisch küßt oder, falls man das nicht kann, mit der Hand oder irgendeinem Gegenstand berührt, um diese dann zu küssen, sich an den *Moltazam* (die Mauer zwischen dem Stein und der Tür) preßt und aus dem Brunnen *Zemzem* trinkt: man will sich durch all dies die in dem Stein, der ganzen Ka'ba und dem heiligen Wasser wohnenden Kräfte aneignen.

Daß der dann folgende *sa'j*, der Lauf von Ṣafa nach Marwa, ursprünglich nichts mit der *'umra* zu tun hat, ergibt sich wohl aus dem Koranvers S. 2, 153: Fürwahr, Ṣafā und Marwa gehören zu den heiligen Plätzen Allahs; wer daher den *ḥağğ* oder die *'umra* um das Haus herum vollzieht, für den ist es keine Sünde, wenn er dort auch den *ṭawāf* (d. h. jenen *sa'j*) ausübt. Trotzdem handelt es sich auch bei ihm, wie bei den zuletzt erwähnten, bei der *'umra* üblichen Gebräuchen, um einen Berührungszauber; denn der *sa'j* ist wie andere ähnliche Gebräuche durch Zusammenlegung der Prozessionen zu zwei Heiligtümern — in unserem Falle waren es, wie der Name zeigt, ursprünglich ebenfalls göttlich verehrte Steine — entstanden, die ihrerseits, wie Prozessionen überhaupt, ursprünglich den Zweck hatten, dem sie unternehmenden und dadurch in Verbindung mit dem Heiligtum kommenden dessen Kräfte zuzuwenden. Daß der *sa'j* wenigstens zum Teil in beschleunigtem Tempo verrichtet und daß dabei derselbe Weg im ganzen siebenmal zurückgelegt wird, bedarf nach dem Bisherigen ja nicht erst der Erklärung.

So können wir uns gleich dem eigentlichen *ḥağğ* zuwenden, der nun, während die erste damit verbundene *'umra* an keine bestimmte Zeit geknüpft ist, immer am 8. oder 9. *Du'l-ḥiğğa* beginnt. An einem dieser Tage begibt man sich zunächst von Mekka nach Mina und dann (zum Teil im Geschwindschritt) nach 'Arafa, wo am 9. *Du'l-ḥiğğa* der *wuḳūf*, das »Verweilen«, stattfindet. Ein solches wird sonst im Zusammenhang mit einem Opfer erwähnt, das also auch in 'Arafa ursprünglich dargebracht worden sein könnte; oder man verweilt

[1]) Vgl. auch Vürtheim, *Amphidromia*, *Mnemosyne* 1906, 76 f. gegen Reinach, *L'amphidromie*, *Cultes, mythes et religions* I, 1905, 137 ff., sowie Deubner, *Birth* (*Greek and Roman*), *Enc. of Rel. and Eth.* II, 1909, 648.

wenigstens an einer besonders heiligen Stelle, und daß eine solche in der Tat ursprünglich auch in ʿArafa vorhanden war, ergibt sich wohl aus dem Mohammed zugeschriebenen Wort: ganz ʿArafa ist *maukif* (d. h. *wukūf*-Stätte). Wahrscheinlich galt einer der die Ebene von ʿArafa im Norden begrenzenden Berge, auf dem auch später noch Prozessionen mit Fackeln stattfanden, als heilig; der *wukūf* hatte also ursprünglich einen ähnlichen Sinn wie das Verweilen der Israeliten am Sinai ex. 19, 12 f., 20, 21 [1]).

Wenn man am Abend des 9. *Du'l-ḥiǧǧa* zurück nach Muzdalifa läuft, so handelt es sich dabei ursprünglich um eine ähnliche Prozession zwischen zwei Heiligtümern, wie bei dem *saʿj* zwischen Ṣafa und Marwa. Denn daß der *wukūf*, der nun auch hier stattfindet, ebenfalls ursprünglich einer bestimmten heiligen Stätte galt, ergibt sich wieder aus der Mohammed in den Mund gelegten Äußerung: ganz Muzdalifa ist *maukif*. Ja, die Tradition redet im Anschluß an S. 2, 194 von einer besonders heiligen Stelle in Muzdalifa und versteht darunter den Berg Quzaḥ, was wieder eine Bezeichnung des Gewittergottes sein muß. Endlich wissen wir, daß bis auf Harūn arraschīd während der Nacht von Muzdalifa ein Holzfeuer brannte, das später durch eine Illumination mit Wachslichtern ersetzt wurde; und wenn wir beachten, daß der *Du'l-ḥiǧǧa*, in dem der *ḥaǧǧ* gefeiert wird, ursprünglich — d. h. bevor Mohammed das reine Mondjahr einführte — in den Herbst fiel, so kann man dieses Feuer in der Tat nach dem Vorgang von Nöldeke noch genauer mit unseren zu dieser Zeit angezündeten Martinsfeuern vergleichen und in dem *ḥaǧǧ*, soweit er bisher besprochen worden ist, einen Sonnenzauber, eine magische Veranstaltung zur Verstärkung der Sonnenwärme, deren die Sonne im Herbst natürlich besonders bedarf, erblicken. Ja vielleicht ist auch die jetzt nicht mehr deutliche Feier in ʿArafa so aufzufassen; dann würde es sich nämlich besser

[1]) Vgl. Houtsma, *Het skopelisme en het steenwerpen te Mina, Verslagen en mededeelingen der koninklijke akademie van wetenschapen, afd. Letterkunde, N. R.* IV, 10. 1904, 195 f. — Nur in der Anmerkung erwähne ich eine von Kazem Zadeh (a. a. O. 214) in folgender Weise beschriebene Sitte der persischen Pilger: *»ils tracent du doigt sur le sol un petit cercle au nom de celui qu'ils désirent voir venir aux lieux saints. Parfois même, des personnes très pieuses, désirant faire elles-mêmes un second ou un troisième pèlerinage, tracent ainsi un cercle en leur propre nom. C'est une coutume très répandue, et chaque fois qu'un pèlerin se rend à la Mecque, ses amis et ses parents lui disent au moment de son départ, avec émotion et même les larmes aux yeux: ‚Ne m'oublie pas au pied du mont Arafât'.«* Über die sonstige Verwendung solcher Kreise vgl. Doutté, a. a. O. 244 f., und namentlich Goldziher, *Zauberkreise, Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte*, E. Kuhn *gewidmet* 1916, 83 ff.

erklären, weshalb Mohammed vorgeschrieben haben soll, erst am 9. *Du'l-ḥiğğa* nach ʿArafa zu gehen und den *wuḳūf* in Muzdalifa am Abend desselben Tages nach Sonnenuntergang und am Morgen des folgenden, 10., vor Sonnenaufgang vorzunehmen, als wenn man annimmt, er habe damit nur die alte Sitte überhaupt abändern wollen. Wahrscheinlicher tat er das deshalb, weil es für sie gerade darauf ankam, daß der *wuḳūf* in ʿArafa bei Sonnenunter- oder -aufgang und der in Muzdalifa bei Sonnenunter- und -aufgang stattfand, d. h. weil jene Feuer des Abends oder (bzw. und) Morgens angezündet wurden, und dies wieder, weil sie der unter- oder aufgehenden Sonne zu Hilfe kommen sollten. Aber sicher ist diese Deutung der von Mohammed gegebenen und im ersten Falle später vielfach nicht befolgten Vorschriften natürlich nicht.

Und wie ist endlich das Steinwerfen zu erklären, das zunächst, nachdem man am 10. *Du'l-ḥiğğa* von Muzdalifa wieder nach Mina gelaufen ist, hier mit sieben Steinchen nach dem sogenannten Steinhaufen der ʿAḳaba und dann, nachdem man sich das Haupthaar hat scheren lassen sowie die *ʿumra* um die Kaʿba (wenn das nicht schon früher geschehen ist, auch den *saʿj* zwischen Ṣafa und Marwa ausgeführt hat, wieder in Mina am 11., 12. und eventuell 13. *Du'l-ḥiğğa* mit 42 bzw. 63 Steinchen nicht nur nach dem genannten Steinhaufen, sondern auch noch nach zwei andern stattfindet? Da nach einer Überlieferung am 10. *Du'l-ḥiğğa* die Eiligen gern schon am Vormittag das Steinwerfen vorgenommen hätten, es aber erst, wenn die Sonne zu sinken begann, tun durften, meint Houtsma, die Zeremonie, auf die jetzt noch ein Opfer folgt — es wird ja nicht nur von den Pilgern, sondern auch den Daheimgebliebenen dargebracht und heißt das große Fest —, habe ursprünglich den Schluß der Feier gebildet, und sofern die Hitze am Nachmittag am größten sei, sich aber auch schon ihrem Ende zuneige [1]), schließt er weiter, das Steinwerfen habe die Tötung des Sommers bedeutet, die man in Arabien ebenso wie anderwärts die des Winters habe darstellen oder vielmehr bewirken wollen. Ja, Houtsma glaubt das auch damit beweisen zu können, daß in der Liste der arabischen Feuer bei an-Nuwairi un-

[1]) Wenn Houtsma zum Vergleich auf Ovid, *Fasten* II, 364 verweist, wonach an den Luperkalien die Lithobolie auch stattgefunden habe *medias sole tenente vias*, so bedeutet das erstens etwas anderes und zweitens handelt es sich nicht um einen Gebrauch des Luperkalienfestes, sondern einen Zug in der einen Erklärung desselben, die Ovid gibt: um jene Zeit

Romulus et frater pastoralisque iuventus
Solibus et campo corpora nuda dabant.

mittelbar auf das vorhin erwähnte Feuer von Quzaḥ das *nār al-istisḳā'*, das Regenfeuer, folgte, das man in Jahren großer Dürre in der Weise anzündete, daß man Zweige des *sala'*- und *'uśar*-Baumes an die Schwänze von Kühen band und in Brand steckte, um so das Züngeln der Blitze nachzuahmen und den Gewitterregen zu bewirken — ähnlich wie man wohl zum gleichen Zweck an den römischen Cerealien, also am 19. April, brennende Fackeln an die Schwänze von Füchsen band, während die entsprechende Maßregel Simsons (Richter 15, 4) in der Tat andern Sinn gehabt haben müßte [1]). Es ist auch nicht zu leugnen, daß der Sommer oder vielleicht sogar der Sonnendämon konnte getötet werden sollen, obgleich man durch das Feuer von Quzaḥ und die Fackeln von 'Arafa wohl vielmehr die Sonne stärken wollte: das letztere war auch der Zweck der Martinsfeuer, und doch wurde wohl zugleich der Sommer in Gestalt eines an Armen und Beinen mit Stroh umwundenen Jungen vom »Winter« besiegt oder als Strohpuppe verbrannt [2]). Aber sicherer ist es natürlich, das Steinwerfen in Mina so zu erklären, wie der gleiche Brauch sonst, und zwar auch bei den Arabern selbst, aufgefaßt wird, bzw. aus den verschiedenen derartigen Deutungen, die an sich möglich sind [3]), die befriedigendste auszuwählen.

Wellhausen scheint das Steinwerfen in Mina als ursprüngliche Entehrung Toter erklären zu wollen, wie eine solche in der Tat auch sonst in Arabien üblich war. »So wurden dem Maçqala b. Hubaira bei einem Besuche des Friedhofs der Thaqif in Kufa von seinen Klienten Steine in die Hand gedrückt, damit er sie auf das Grab seines dort beerdigten Todfeindes al-Mughira werfe; und das Grab des jedem

---

[1]) Vgl. auch Greszmann, *Die Schriften des Alten Testaments* I, 2, 1914, 252, sowie Liebrecht, *Ein Fuchsmythus*, *Zur Volkskunde* 1879, 260 ff. und Frazer, a. a. O. [3] V, 1, 297, 5 nebst der von beiden angeführten sonstigen Literatur.

[2]) Vgl. meinen Artikel: *Der Ursprung des Martinsfestes*, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 1918, 11 f. Auf eine Tötung von die Sonne bedrängenden Dämonen deutet nichts hin.

[3]) Über andere vgl. Chauvin, *Le jet des pierres au pèlerinage de la Mecque*, *Annales de l'académie royale d'archéologie de Belgique*, 5. sér., IV, 272 ff., und Houtsma, a. a. O. 201 ff. Nach Snouck Hurgronje, a. a. O. 21 hatte das Steinwerfen vielleicht wahrsagende Bedeutung; das wäre angesichts von Haberlandt, *Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhaufen*, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 1880, 300 denkbar, ist aber doch in keiner Weise wahrscheinlich zu machen. — Daß der Lauf nach Muzdalifa und Mina nicht mit Houtsma als Verfolgung des Sonnendämons zu erklären ist, ergibt sich ja schon daraus, daß diese Gangart auch sonst vorgeschrieben ist. Eher könnte man, wie nach Eisler (*ARW.* 1908, 150 f.) beim Pferderennen, an einen Analogiezauber zur Beförderung des Sonnenlichts denken, aber auch das ist aus dem bereits angeführten Grunde nicht wahrscheinlich.

guten Muselmann entsetzlichen Muslim b. Uqba zu al-Muschallal blieb lange Zeit das Ziel frommer Steinwürfe [1]).« In Syrien und am Senegal verfährt man noch jetzt so mit den Gräbern von Mördern [2]), und an der Straße von Zeifa nach Schoa in Ostafrika warf wenigstens um die Mitte des vorigen Jahrhunderts noch jeder Vorüberziehende einen Stein auf einen Haufen, weil dieser nach der Überlieferung einen Greis und seine Tochter decken sollte, die in grauer Vorzeit hier wegen Blutschande gesteinigt worden seien [3]). Ja, dieser Gebrauch ist dann wohl auch auf den bloßen Ort eines Verbrechens übertragen worden; so wirft man in Schweden und auf der Insel Oesel auf die Stelle, wo zwei im geheimen verbotener Liebe gepflegt haben, Steine [4]); oder die Sitte gilt nur dem Verbrechen an sich; so errichten die Dayaks von Batang Lupar auf Borneo zur Erinnerung an eine besonders schamlose Lüge oder einen besonders verächtlichen Wortbruch einen Steinhaufen, auf den auch jeder Vorübergehende einen neuen Stein wirft [5]). Aber bei den Steinhaufen in Mina deutet auf irgendeinen derartigen Ursprung nichts hin.

Und ebensowenig darauf, daß es sich bei ihnen eigentlich um die Gräber von solchen handelte, die durch eigene oder fremde Hand (vielleicht auch durch wilde Tiere) gestorben waren und von denen man deshalb fürchtete, sie könnten, um sich an ihren Feinden oder den Überlebenden überhaupt zu rächen, wiederkommen. Daß man deshalb nach Gräbern mit Steinen wirft, hören wir wieder zunächst aus dem ganzen Gebiet des Islam [6]). Ferner finden wir diese Sitte in Indien [7]), auch in Griechenland und Italien herrschte sie; denn wenn Pausanias, *descr. Gr.* VIII, 13, 3 sagt, unterhalb des arkadischen Orchomenos seien Steinhaufen, ἐπενεμήθησαν δὲ ἐν πολέμῳ πεσοῦσιν ἀνδράσιν, oder X, 5, 4 von den Gräbern des Laios und seines Dieners auf der phokischen Schiste: ἐπ' αὐτῶν λίθοι λογάδες σεσωρευμένοι, so meint er wohl, daß diese Steine erst später immer von neuem auf sie gehäuft wurden, und wenn Pseudo-Servius zu Verg., Aen. XI, 247 erzählt, auf dem Gipfel des Garganus seien zwei Brüder begraben, die sich

1) A. a. O. 109 f. — Über das Grab Abu Righals vgl. genauer Liebrecht, a. a. O. 283.

2) Vgl. Frazer, a. a. O. ³ VI, 1913, 16 f.

3) Vgl. Haberland, a. a. O. 292, auch Wensinck. a. a. O. 97 f.

4) Vgl. Frazer, a. a. O. ³ VI, 14.

5) Vgl. Haberland, a. a. O. 299, Frazer, a. a. O. ³ VI, 14.

6) Vgl. Haberland, a. a. O. 291.

7) Vgl. Frazer, a. a. O. ³ VI, 19.

gegenseitig getötet hätten, *quae res admirationem habet illam, qua, si qui duo inter ipsam silvam agentes iter uno impetu vel eodem momento saxa adversum sepulcra iecerint, vi nescio qua saxa ipsa separata ad sepulcra singula decidunt*, so setzt er voraus, daß man überhaupt nach den Gräbern mit Steinen wirft [1]). Dasselbe wird weiter von den Gräbern von zwei durch die Hand voneinander gefallenen oder von Gräbern anderer, auf irgendwelche gewaltsame Weise ums Leben gekommener in Schweden, Norwegen, Island, Irland und Deutschland berichtet [2]); z. B. erzählen Kuhn und Schwartz [3]): »Etwa eine halbe Stunde vom Dorfe Rauen liegt am Abhang der Berge hart an der Straße nach Storkow zur rechten Hand ein Aufwurf von Steinen und Reisig, den jeder Vorübergehende vermehrt. Dieser Hügel heißt der Nobelskrug; es soll da nämlich vor alten Zeiten ein Krug gestanden haben, in dem ein Krüger namens Nobel gewohnt; der ist dort, niemand weiß, weshalb, erschlagen worden, und da hat man denn zum Andenken die Steine und Baumzweige hingeworfen.« Auch sonst wurden, ohne daß das hier näher untersucht werden könnte, häufig mit den Steinen Stöcke, Zweige oder Blätter hingeworfen [4]), und wennschon das ursprünglich gewiß den angegebenen Grund hatte, geschah es doch auch sonst später nur zum Andenken und daher nicht bloß an der Stelle, wo einer begraben lag, sondern ebenso an derjenigen, wo einer nur getötet worden war. Zugleich freilich wollte man damit vielleicht wieder seinem Abscheu vor einer solchen Untat Ausdruck geben; jedenfalls ist die Sitte, deshalb an der Stätte eines Mordes Steine aufzuschichten, sozusagen über die ganze Erde verbreitet und findet sich nicht nur in Asien, Afrika und Europa, sondern auch in Nord- und Südamerika, auf Celebes und Neuseeland [5]). Umgekehrt häufte man nicht nur auf die Gräber von solchen, die auf gewaltsame Weise aus dem Leben geschieden waren, sondern auf Gräber überhaupt Steine und betrachtete sie nun vielmehr als Opfer, die (mit andern zugleich) den Toten dargebracht würden. Auch diese Auffassung des Steinwerfens treffen wir überall im Islam an und ebenso bei den Hottentotten, den Tataren, den Bewohnern von Unalaschka (einer der Aleuten), hier und da auch in Irland, Schottland,

---

[1]) Vgl. B. Schmidt, *Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland*, *Neue Jahrbücher für Philologie u. Pädagogik* 1893, 389 f.

[2]) Vgl. Liebrecht, a. a. O. 272 f., Kahle, *Über Steinhaufen, insbesondere auf Island*, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 1902, 204 f.

[3]) *Norddeutsche Sagen, Märchen u. Gebräuche* 1848, 85.

[4]) Vgl. Frazer, a. a. O. [3] VI, 15 ff.

[5]) Vgl. ebd. 15, auch Pausanias's *Description of Greece* IV, 1898, 227.

Deutschland, der Schweiz, Österreich und Ungarn. Am bekanntesten ist es wohl, daß die Juden auf die Gräber Steine legen, während die Sitte, daß Kinder, die zum erstenmal die Burgeiser Alp im Vintschgau besteigen, auf den dort befindlichen Steinhaufen einige andere Steine, die sie vorher eingesteckt haben, werfen und dazu sagen: »Ich opfere, ich opfere den wilden Fräulein«, obwohl diese dort begraben sein sollen, doch schon zu den Steinopfern nicht für Verstorbene, sondern für Naturgeister hinüberführt [1]). Solche Opfer werden allerdings besonders Wassergeistern dargebracht; so werfen z. B. die Xosa-Kaffern, wenn sie durch den Fluß gehen, einen Stein hinein und beten: Fluß, friß mich nicht [2]); so mußte auch in den Wasserfall bei Krimml am Großglockner jeder Vorübergehende, um glücklich wieder nach Hause zu kommen, und ebenso in den Brunnen auf dem Tomberg im Regierungsbezirk Köln jeder, der aus ihm schöpfen wollte, einen Stein werfen [3]). Aber auch sonstigen Geistern werden neben andern solche Opfer dargebracht, so besonders in Tibet [4]); ja auch bei der japanischen Sitte, dem Jizo Steine in den Schoß zu werfen, die man jetzt damit rechtfertigt, daß der Gott dann den Kindern, die an der buddhistischen Styx Steine aufhäufen müßten, ihre Arbeit erleichtern würde [5]), handelt es sich ursprünglich um ein ihm dargebrachtes Opfer. Liebrecht, der wohl zuerst die ganze hier in Rede stehende Sitte untersucht hat, meint auf diese Weise zugleich das Steinwerfen in Mina erklären zu können; nach der Tradition habe nämlich Amr ibn Luhaj in Mina sieben Götzenbilder aufgestellt, von denen jedes mit drei Steinen beworfen wurde, während Mohammed statt dessen drei Steinhaufen errichtet habe, von denen jeder mit sieben Steinen beworfen werden sollte. Aber ganz abgesehen davon, daß sich so diese spätere Sitte noch nicht genügend erklären würde, ist die Tradition wohl zu unsicher, und selbst wenn das Steinwerfen ein ursprüngliches Opfer wäre, so würde dieses nicht nur auf die entsprechende Behandlung von Gräbern, namentlich der Gräber

[1]) Vgl. Andree, *Ethnographische Parallelen u. Vergleiche* 1878, 46 ff., Liebrecht, a. a. O. 288 ff., wozu aber Haberland, a. a. O. 303, zu vergleichen ist, auch Frazer, a. a. O. [3] VI, 16.

[2]) Vgl. Kropf, *Das Volk der Xosa-Kaffern* 1906, 186 f.

[3]) Vgl. Liebrecht, a. a. O. 276, Haberland, a. a. O. 304 f.

[4]) Vgl. ebd. 297 ff., Waddell, *The Buddhism of Tibet* 1895, 264. 286, Kahle, a. a. O. 93 ff.

[5]) Vgl. Lange bei Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* [3] 1905, I, 123, Moore, *History of Religions* I, 1914, 140. Über eine kambodjanische Sitte, die wohl ursprünglich auch denselben Sinn hat, vgl. Leclerc, *Le Buddhisme au Cambodge*, 1899, 364. 474 f.

solcher, die auf gewaltsame Weise aus dem Leben geschieden sind, sondern zugleich noch auf einen andern Gebrauch zurückgehen, von dem wir zum Schluß noch reden müssen.

Gewiß sind die Steinhaufen, die wir in Arabien und ebenso in den verschiedensten andern Gegenden der Welt finden, vielfach nur Wegmarken, auch wenn sie auf Bergen oder wenigstens Paßübergängen errichtet sind und von jedem, der da vorbeigeht, um einen Stein vergrößert werden. Aber wie auch sonst, so wird diese Sitte namentlich in den letzteren Fällen häufig damit erklärt, daß man zugleich mit dem Stein, den man wegwirft, seine Müdigkeit los werde. »*Thus in the Solomonans Banks' Islands,*« sagt Frazer [1]), der die Sitte des Steinwerfens zuletzt behandelt hat, »*the natives are wont to throw sticks, stones, or leaves upon a heap at a place of steep descent, or where a difficult path begins, saying,* »*There goes my fatigue*«. ... *When the Peruvian Indians were climbing steep mountains and felt weary, they used to halt by the way at certain points where there were heaps of stones, which they called apachitas. On these heaps the weary men would place other stones, and they said that when they did so, their weariness left them. In the passes of the eastern Andes, on the borders of Argentina and Bolivia, large cairns are constantly found, and every Puna Indian, on passing, adds a stone and a coca leaf, so that neither he nor his beast of burden may tire on the way. In the country of the Tarahumares and Tepehuanes in Mexico heaps of stones and sticks may be observed on high points, where the track leads over a ridge between two or more valleys. Every Indian who passes such a pile adds a stone or a stick to it in order to gain strength for his journey. ... In Guatemala also piles of stones may be seen at the partings of ways and on the tops of cliffs and mountains. Every passing Indian used to gather a handful of grass, rub his legs with it, spit on it, and deposit it with a small stone on the pile, firmly persuaded that by so doing he would restore their flagging vigour to his weary limbs.*« Wie man dazu kommt, ist ja auch leicht zu sehen: »*the wayfarer,*« sagt wieder Frazer [2]), *who has toiled, with aching limbs and throbbing temples, up a long and steep ascent, is aware of a sudden allevia-*

[1]) A. a. O. VI, 9 f. Auch Farquhar, *A Primer of Hinduism* [2] 1912, 186 bildet *a wayside goddess* ab, *at whose shrine a weary traveller deposits a rag and a stone, in order that he may lose his fatigue.* Wenn man, wie Frazer weiterhin zeigt, in Afrika Steine hinwirft, bevor man einen Berg besteigt und um sich vor Ermüdung zu schützen, in Afghanistan nach einem von Kahle, a. a. O. 208, wiedergegebenen Zitat aus Dania 8, 50 ebenfalls im Tal, und wenn man sich krank fühlt, so zeigt das, daß der ursprüngliche Sinn des Brauchs später natürlich vielfach (wenigstens zum Teil) vergessen worden ist.

[2]) A. a. O. 12; vgl. auch Doutté, a. a. O. 428.

tion as soon as he has reached the summit; he feels as if a weight had been lifted from him, and to the savage, with his concrete mode of thought, it seems natural and easy to cast the weight from him in the shape of a stone or stick, or a bunch of leaves or of grass.« Besonders deutlich wird dieser Sinn des Gebrauchs dadurch, daß man auf die Steine usw., wie wir das oben in einem andern Falle schon auch beobachteten, spuckt oder sich mit ihnen reibt; ebenso dadurch, daß man manchmal zugleich mit Steinen auch Kleidungsstücke [1]), und zwar die von leidenden Körperteilen, von sich wirft [2]). Wie die Ermüdung, betrachtet man eben die Krankheit als eine Eigenschaft, die sich auf einen andern Gegenstand überträgt und mit ihm abgetan werden kann, ja, wie Krankheiten und sonstige Leiden, so sieht man auch Sünden an und meint, sich von ihnen ebenfalls auf die angegebene Weise reinigen zu können. Wo man das später nicht mehr glaubte, da betrachtete man die Steine und Kleidungsstücke, die man wegwarf, vielmehr als Opfer und fügte zu ihnen noch andere Gegenstände hinzu, die von vornherein nur diesen Sinn haben konnten, so namentlich Geldstücke; aber ursprünglich handelte es sich bei dem Steinwerfen wohl um einen magischen Gebrauch. Und als solcher ist nun nach Doutté, dem de Goeje [3]) und Frazer zuzustimmen geneigt sind, in letzter Linie das Steinwerfen in Mina aufzufassen; das ist deshalb noch besonders wahrscheinlich, weil wenigstens der Steinhaufen der ʿAḳaba, wie schon sein Name sagt, zwar nicht auf dem Berge, aber doch einigermaßen erhöht steht [4]) und man auf ihn nach Buḫārī [5]) aus dem Tale heraus Steine werfen muß.

Freilich paßt der Gebrauch dann nicht ganz zu den andern, bei dem *ḥaǧǧ* üblichen, die zwar ebenfalls magischen Charakter trugen, aber doch nicht die Befreiung von irgendwelchen Übeln bezweckten. Indessen solche Reinigungszauber erscheinen auch sonst manchmal in Verbindung mit Sonnenzaubern, wie wir sie in den in ʿArafa und Muzdalifa üblichen Feiern erkannten. Man springt über oder durch das Johannis- und Martinsfeuer wohl nicht nur, um sich seine Kräfte anzueignen, sondern um sich von allerlei Übeln zu

---

[1]) Vgl. Hackmann, *Der Buddhismus in China, Korea und Japan* 1906, 54 (der aber an Gebetsflaggen denkt), Underwood, *The Religions of Eastern Asia* 1910, 113, Courant, *Korea, Encycl. of Rel. and Eth.* VII, 1914, 756.

[2]) Vgl. Weinhold, *Die Verehrung der Quellen in Deutschland, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Berlin* 1898, 64.

[3]) *Internationales Archiv für Ethnographie* 1904, 42.

[4]) Vgl. auch die Abbildung bei Kazem Zadeh, a. a. O. hinter S. 222.

[5]) *Les traditions Islamiques*, trad. par Houdas et Marçais I, 1903, 560.

befreien; man streut auch die Asche des ausgebrannten Martinsfeuers über die Wintersaat, um sie vor Schneckenfraß zu schützen [1]). Oder wenn das noch etwas anderes ist und wenn es überhaupt bedenklich erscheinen sollte, diese germanischen Gebräuche mit altarabischen zu vergleichen: vielleicht gehörten diese letzteren eben ursprünglich gar nicht zusammen. Mit andern Worten: wenn WELLHAUSEN [2]) von der ganzen Feier sagt: »Wir haben die Stationen des Kalvarienberges ohne die Passionsgeschichte«, so liegt das vielleicht daran, daß es eine solche (d. h. eine einheitliche Erklärung für die verschiedenen Zeremonien) gar nicht gab. Wie der *saʿj* von Ṣafa nach Marwa ursprünglich nicht mit der Umwandlung der Kaʿba und der *ḥaǧǧ* nicht mit der *ʿumra* zusammengehörte, so vielleicht auch das Steinwerfen nicht mit den übrigen Zeremonien bei ersterem; es kann also von Haus aus einen wesentlich anderen und den angegebenen Sinn gehabt haben [3]).

Daß wir, wie in einigen anderen Beziehungen, so namentlich in dieser, auf die Frage nach dem ursprünglichen Sinn des *ḥaǧǧ* keine bestimmte Antwort geben können, ist nach dem früher Gesagten nicht auffällig; im großen und ganzen handelt es sich bei ihm jedenfalls, wie wieder WELLHAUSEN [4]) sagt, um ein »klotziges Stück Heidentum«, ja um magische Gebräuche, die auf die allerälteste Zeit zurückgehen werden. Es war daher auch verständlich, wenn SNOUCK HURGRONJE [5]) meinte: »*zou eenmal (hetgeen te betwijfelen valt)* SPRENGERS *hoop vervuld worden, dat ook de moslims hunne Tubinger school mochten verkrijgen, dan zal voorzeker het Mekkaansche feest het eerst aan de beurt zijn om geschrapt te worden van de lijst der zaken, die tot het wezen (of de idee?) van den Islam behooren.*« Freilich erfüllt hat sich zwar jene Hoffnung SPRENGERS — der Islam hat nicht nur seine rationalistische,

[1]) Vgl. meinen angeführten Artikel 13.

[2]) A. a. O. 66.

[3]) Vgl. auch NÖLDEKE, a. a. O. 669: »*Whether the whole march from ʿArafāt to Minā was determined by a single plan, having a consistent mythological signification, whether, in other words, each individual rite is to be regarded as an integral part of a mythological drama and is capable of being so interpreted by us, appears extremely doubtful.*«

[4]) A. a. O. 64; vgl. auch TIELE-SÖDERBLOM, *Kompendium der Religionsgeschichte* [4], 1912, 194: »es dauerte lange, ehe diese unerhörte Neuerung: ein Stück des altarabischen fetischistischen Heidentums in den Islam aufzunehmen, durchgeführt werden konnte. Noch im Jahre 630 sollen die Medinenser die Zerstörung der Kaaba erhofft haben«, 196: »dem Islam war ein Stück groben Heidentums einverleibt, das von seinen edelsten Männern, wie einem Omar, nie verdaut werden konnte, sondern als ein fremder und unwürdiger Bestandteil empfunden wurde«.

[5]) A. a. O. 190.

sondern auch seine kritische Theologie bekommen (als Vertreter der ersteren kann ja Syed Ameer Ali, als der der andern Khuda Bukhsh gelten) —, aber diese Erwartung Snouck Hurgronjes ist nicht eingetroffen; denn wie die genannten beiden Muslims tatsächlich über den ḥağğ urteilen, haben wir schon eingangs gesehen. So ist an ihm vielmehr ganz besonders deutlich ein Gesetz zu beobachten, das auch sonst auf religionsgeschichtlichem Gebiete vielfach gilt, das Gesetz nämlich, daß selbst Einrichtungen, die der primitivsten Zeit entstammen, doch in einem andern, höheren Sinne verstanden noch die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigen können.

Arabische Straßenausrufe.

Von

Enno Littmann.

Im Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient 1917, Heft 3/4, S. 410—462, veröffentlichte ich einen Artikel unter der Überschrift »*Der Cairiner Straßenhandel in seinen Ausrufen*«. Er enthält zunächst eine Sammlung von Straßenausrufen aus Cairo, die in meinem Auftrage oder von mir selbst im Jahre 1911 veranstaltet wurde, dann aber auch einen Teil der aus der Literatur bekannten arabischen Ausrufe. Dem Zwecke des *Archivs* gemäß konnte ich dort nur die Übersetzungen der Ausrufe mit erklärenden Bemerkungen geben. Inzwischen wurde ich mehrfach aufgefordert, auch die arabischen Originale herauszugeben. Da ich diesen Wunsch als berechtigt anerkennen muß, will ich ihm hiermit entsprechen.

Inzwischen hat sich mir jedoch das Material in erfreulicher Weise gemehrt. Mein Freund Dr. M. Meyerhof in Hannover teilte mir eine ganze Anzahl von Ausrufen mit, die er teils in eigener Erinnerung hatte, teils von einer in Hannover lebenden Levantinerin und ihrer Mutter sich hatte sagen lassen; diese Ausrufe stammen alle aus Cairo. Ferner wurde mir seither bekannt die Sammlung von Ausrufen, die mein Oldenburger Landsmann, der hochverdiente Orientreisende Ulrich Jasper Seetzen, im Jahre 1808 in Cairo aufzeichnete und die kein Geringerer als Heinrich Leberecht Fleischer bearbeitete. Es tut mir leid, daß ich diese Sammlung nicht für meinen Artikel in dem *Archiv* nutzbar gemacht habe, zumal sie manche lehrreichen Vergleichspunkte in sachlicher Beziehung bietet. Ferner habe ich eine kleinere Anzahl von arabischen Ausrufen nachzutragen, die an verschiedenen Stellen von Spitta's *Grammatik* sowie in den Lehrbüchern des Palästinischen Arabisch von Leonhard Bauer und von H. H. Spoer abgedruckt sind. An zwei Stellen (Nr. 203a, 292) konnte ich auch Ausrufe erwähnen, die mir freundlichst von P. Kahle mitgeteilt wurden; hoffen wir, daß seine durch den Krieg in Cairo zurückgehaltene Sammlung auch bald der Wissenschaft zugänglich gemacht werde. Wäh-

rend des Druckes stellte mir Herr Dr. Mielck in dankenswerter Weise eine Sammlung von Ausrufen zur Verfügung, die ich somit noch als Teil V nachtragen konnte.

Hier handelt es sich also zunächst um die arabischen Originale und um ihre wortgetreue Übersetzung. Während ich im *Archiv* die poetischen Ausrufe auch meist in gebundener Form wiedergegeben habe, habe ich sie hier, namentlich auch für Nichtarabisten, in genauer prosaischer Übertragung mitgeteilt. Bei den nichtpoetischen Ausrufen meiner Sammlung habe ich im allgemeinen die Übersetzungen gegeben wie im *Archiv*, nur hie und da konnte ich kleinere Verbesserungen anbringen. Bei den andern habe ich überall die veröffentlichten Übersetzungen nachgeprüft und, soweit es mir möglich war, auf den Stand unserer heutigen Kenntnis des Neuarabischen gebracht.

Die Umschrift habe ich, soweit irgend angängig, auf ein einheitliches System gebracht; d. h. ich habe die in der Literatur mit lateinischen Buchstaben wiedergegebenen Ausrufe nach dem von mir gewählten System, das sich nach meiner in Cairo hergestellten Niederschrift richtet, hier umgestaltet. Kleinere Abweichungen, wie z. B. beim Artikel und bei der Femininendung, habe ich ausgeglichen. Den Artikel habe ich *il-* umschrieben (im Satzanfang zuweilen *'il-*), die Femininendung für Ägypten *-a*, für Syrien *-e*. Dabei mögen einzelne *el-* und *-e* zu unrecht in *il-* und *-a* verwandelt sein; Seetzen's Material scheint zum größten Teil von ägyptischen Fellachen zu stammen, aber es ist phonetisch so wenig vollkommen, daß eine durchgreifende Änderung vonnöten war.

In arabischer Schrift habe ich die Ausrufe gegeben, die Maḥmûd Ṣidqī für mich in Cairo niedergeschrieben hat. In einigen wenigen Fällen, wo Ṣidqī vergessen hatte, die arabischen Formen zu notieren, habe ich sie in [ ] hinzugefügt. Die Vokalzeichen, die Ṣidqī hin und wieder gesetzt hat, habe ich sämtlich weggelassen, da sie sich aus meiner Umschrift von selbst ergeben. Akzente habe ich dort gesetzt, wo ich sie in meinen Vorlagen fand; die Zeichen für betonte und unbetonte Längen habe ich, wo sie in den Originalen nicht unterschieden waren, nach meiner Kenntnis des Neuarabischen gesetzt. Die Überschriften der Rufe habe ich nur dort in arabischer Sprache gegeben, wo sie mir in meinen Aufzeichnungen oder in der Literatur vorlagen. Wenn Ṣidqī mir solche Überschriften diktierte, sprach er meist *naḫawī*, während ja die Ausrufe selbst mit wenigen Ausnahmen in die landläufige Vulgärsprache gekleidet sind; so konnte es z. B. kommen, daß in der Überschrift zu 21 *kurrâs*, in den Ausrufen aber *kurrât*, in der Überschrift zu 16—18 *ḫass*, in den Ausrufen aber *ḫaṣṣ*

steht. Daher ist in den Überschriften ق durch *q*, in den Ausrufen, mit Ausnahme derer von Wetzstein und Seetzen, durch ʾ bezeichnet. Da Seetzen ج meist durch *dsch* bezeichnet, also Fellachendialekt wiedergibt, habe ich dort *ǧ* geschrieben. Wo Seetzen Formen der Literärsprache hat, habe ich sie beibehalten. Einige Unterschiede, wie sie z. B. in 29 und 30 bei der Wiedergabe der Endung *-ī* und dem folgenden Artikel hervortreten, sind dadurch entstanden, daß die Ausrufe mit verschiedenen Worttakten und Pausen diktiert wurden.

Meine Bemerkungen beziehen sich hier fast nur auf die sprachliche Form und Übersetzung. Alles Sachliche ist in dem Artikel im *Archiv* gegeben, auf den hiermit verwiesen sei; für die Ausrufe 1—226 ist es fast überall erwünscht, ihn zu vergleichen. Eben deshalb habe ich es auch für notwendig erachtet, dieselbe Anordnung und dieselben Zahlen beizubehalten wie in meinem früheren Artikel. Die von Meyerhof, Moritz und Spitta mitgeteilten Cairiner Ausrufe habe ich in Abschnitt I eingefügt und durch a, b, c usw. unterschieden. Die Ausrufe bei Seetzen, Bauer, Spoer und Mielck dagegen mußten in besonderen Abschnitten (III, IV, V) angegliedert werden; die Anordnung der einzelnen Rufe entspricht ihrer Reihenfolge in I und II. Bei der Wiedergabe des Seetzen'schen Materials bin ich so verfahren, daß ich zunächst eine sprachlich genauere Umschreibung der Ausrufe, dann eine wortgetreue Übersetzung, bei der mir Fleischers Bearbeitung in Bd. IV des Reisewerks zustatten kam, danach aber stets die Originalangaben Seetzen's über die betreffenden Verkäufer mitgeteilt habe; nur zuweilen mußte ich ein [ruft,] hinzufügen, da ja meine Anordnung anders ist und sich nicht immer aus einem direkt vorhergehenden Satze ein »ruft« von selbst versteht. Alle eckigen Klammern bedeuten Ergänzungen von mir, in den Übersetzungen also deutsche Wörter, die in den arabischen Originalen nicht vorhanden sind.

Bei den botanischen Angaben habe ich mich genau an meine Quellen gehalten; wo Widersprüche vorhanden zu sein scheinen (wie z. B. in Nr. 24 und 30), konnte ich natürlich nicht entscheiden.

Abkürzungen.

AWO = *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient*, 1917, Heft 3/4, S. 410—462.

Bauer = Leonhard Bauer, *Das Palästinische Arabisch*, 2. Aufl. Leipzig 1910.

Jehan d'Ivray = Jehan d'Ivray, *Au Cœur du Harem*. Paris 1911.

Me. = Schriftliche Mitteilungen von M. Meyerhof.

Mo. = Mündliche und schriftliche Mitteilungen von B. Moritz.

Nallino = C. A. Nallino, *L'Arabo parlato in Egitto*, 2. Aufl. Mailand 1913.

Schweinfurth = G. Schweinfurth, *Arabische Pflanzennamen aus Aegypten, Algerien und Jemen*. Berlin 1912.

Seetzen = *Ulrich Jasper Seetzen's Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten*, herausgegeben und commentirt von Professor Dr. Fr. Kruse und andern. Dritter Band, Berlin 1855; vierter Band (mit Erklärungen von H. L. Fleischer), Berlin 1859.

Spitta = Wilhelm Spitta-Bey, *Grammatik des arabischen Vulgärdialekts von Aegypten*. Leipzig 1880.

Spoer = H. H. Spoer and E. Nasrallah Haddad, *Manual of Palestinian Arabic*. Jerusalem 1909.

Wetzstein = *Der Markt in Damaskus* in der ZDMG., 11. Band, Leipzig 1857, S. 475—525.

Willmore = J. Selden Willmore, *The Spoken Arabic of Egypt*, 2. Aufl. London 1905.

I. Cairiner Ausrufe aus der Gegenwart.

A. Früchte, Gemüse, Kräuter, Getreide und Viehfutter.

baiyâʿ il-ʾarʿ il-aṣfar il-kebîr Der Verkäufer der großen, gelben Kürbisse.

1. القرع العسل القرع *ʾil-ʾârᵃʿ il-ʿasal il-ʾârᵃʿ*
Kürbisse, [wie] Honig, Kürbisse!

baiyâʿ ʾarʿ il-kôsa Der Verkäufer der Eierkürbisse.

2. بعلي الكوسه يا بعلي *baʿali l-kôsa yā baʿalī*
Baʿals-Eierkürbisse, o vom Baʿal!

3. بعلي الكوسه يا زبده *baʿali l-kôsa yā zibda*
Baʿals-Eierkürbisse, o butter[weich]!

Zu den in AWO erwähnten Baaltrauben vgl. noch *uva boal* »excellente espèce de raisins«, Dozy-Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'Arabe*, S. 241.

baiyâʿ il-ḫiyâr Der Gurkenverkäufer.

4. لوبيه وطازه الخيار *lûbya wĕ-ṭâza l-ḫiyâr*
Zart und frisch, Gurken!

Das Wort *lûbya* wurde mir durch *ṭárī* »zart« erklärt, d. h. also »[zart wie] grüne Bohnen«. Wetzstein, S. 522 hat den Damaszener Ausruf *min bên el lûbiâ* für eine Gurkenart; er übersetzt ihn »zwischen den Lubien gepflückt« und bemerkt dazu: »Die zwischen den Lubien gezogenen und von deren Blättern beschatteten Spätgurken sind be-

sonders zart.« Immerhin ist es möglich, diesen Ausruf ebenso zu verstehen wie den obigen aus Cairo.

baiyâʿ il-fiǧl Der Rettichverkäufer.

5. الفجل ورق العنب يا فجل *il-fiǧl waraʾ il-ʿinab yā fiǧl*
Rettiche, [wie] Weintraubenblätter, o Rettiche!

Der Vergleich bezieht sich nach Me. auf die Zartheit und Saftigkeit der Rettiche; das wird richtig sein.

6. طرى يا فجل اخضر *ṭárī yā fiǧl áḫḍar*
Zart, o frische Rettiche!

7. فجل الجزائر يا فجل *fiǧl il-gazâir yā fiǧl*
Rettiche der Inseln, o Rettiche!

7 a. *rûmi l-fiǧl* Griechischer Rettich!

Me. Die Rettiche stammen nicht aus Griechenland, sondern werden des Anpreisens wegen so genannt.

7 b. *môz yā fiǧl* Bananen, o Rettiche,
yā fiǧl il-móz o Rettiche [wie] Bananen! Me.

baiyâʿ il-lift Der Rübenverkäufer.

8. اللي يخلل يا لفت *ʾillī iḫallil yā lift*
Zum Salat, o weiße Rüben!

ʾillī iḫallil heißt wörtlich »was mit Essig einmacht« = »was Salat bereitet«.

baiyáʿ it-ṭamâṭim Der Tomatenverkäufer.

9. مليحه يا قوطه *melîḥa yā ʾûṭa*
Köstlich, o Tomaten!

10. ياللى زىّ الرمان يا قوطه *yallī zaiy ir-rummân yā ʾûṭa*
O Granatapfelgleiche, o Tomaten!

11. [بدنجان القوطه] *bedingân il-ʾûṭa*
Melanzanen-Tomaten!

12. [العال العال يا طماطم] *il-ʿâl il-ʿâl yā ṭamâṭim*
Herrlich, herrlich, o Tomaten!

12 a. *ḫamast irṭâl yā ʾûṭa bi-ʾirš̌ ṣâġ* Fünf Rotl, o Tomaten, für einen großen Piaster! Me.

baiyâʿ il-bedingân Der Eierpflanzenverkäufer.

13. عروص يبدنجان عروص *ʿarûṣ ya-bdingân ʿarûṣ*
Ganz jung, o Eierpflanzen, ganz jung!

Das Wort عروص ist von Ṣidqī richtig mit ص geschrieben; meine Umschrift hat *s* ohne Punkt, und vielleicht ist es mir so vorgesprochen. Es wurde mir erklärt durch *ʾauwal ganye ʾauwal zarʿ*.

baiyâʿ bedingân l-abyaḍ Der Verkäufer von weißen Eierpflanzen.

14. بدنجان يا حشو معدن *bedingân yā ḥašw̥ (ḥašwĕ) maʿdan*
Eierpflanzen, zum Füllen, blitzeblank!

Das Wort حَشْو wird im Kontexte, wenn ein anderes Wort unmittelbar folgt, *ḥašwe* gesprochen, in pausa jedoch *ḥašw̥*, d. i. mit stimmlosem *w* oder schwach artikuliertem bilabialen *f*, s. zu Nr. 149; letzteres ist hier ebenso gut möglich, da beim Rufen zwischen حشو und معدن leicht eine Pause gemacht werden kann. Stimmhafte Konsonanten als dritte Radikale bei *faʿl-*, *fiʿl-* und *fuʿl*-Formen verlieren im Ägyptisch-Arabischen meist den Stimmton, wenn sie in pausa gesprochen werden. — Statt »zum Füllen« wörtlich »o Füllung«. — Das Wort *maʿdan* wurde mir als »Metall« erklärt; »*nisba ʾila ʾanna gildahu abyaḍ*«. Daher habe ich oben »blitzeblank« übersetzt. Nach den Wörterbüchern (Dozy, Hava) und nach Me. bedeutet مَعْدَن aber auch »gut, ausgezeichnet«. Vielleicht ist das Wort auch hier in dem Sinne zu verstehen.

baiyâʿ il-kurunb Der Kohlverkäufer.

15. ياللى يحشى كرنب *yállī yiḥši krumb*
O der den Kohl füllt!

baiyâʿ il-ḫass Der Lattichverkäufer.

16. الخص المليح *il-ḫaṣṣ il-melîḥ*
Lattich, köstlicher!

17. طرى يا حلو طرى *ṭárī yā ḥilwĕ ṭárī*
Zart, o süßer, zart!

18. خص الروضه يا مليح *ḫaṣṣ ir-rôḍa yā melîḥ*
Lattich von Rôḍa, o köstlicher!

Ṣidqī schrieb خص und sprach demgemäß *ḫaṣṣ* statt der schriftsprachlichen Form خَسّ. Der Übergang von *s* > *ṣ* ist wohl durch das *ḫ* hervorgerufen.

baiyâʿ is-sabâniḫ Der Spinatverkäufer.

19. العافيه يا سبانخ *il-ʿâ̂fyā yā sabâniḫ*
Zur Gesundheit, o Spinat!

Dies ist einer der wenigen Fälle, in denen Ṣidqī den Dialekt des Ausrufers nachzuahmen versuchte; *ʿâ̂fyā* soll bäurische Aussprache wiedergeben.

baiyâʿ it-tôm Der Knoblauchverkäufer.

20. الخزين العال يا توم *il-ḫazîn il-ʿâl yā tôm*
Zum Aufbewahren, herrlich, o Knoblauch!

Wörtlich »der Aufzubewahrende, der Herrliche, o Knoblauch!« Das Wort توم (klass.-arab. ثوم) sprach mein Gewährsmann mit *ô* aus; dieselbe Aussprache findet sich bei Nallino in seinem ausgezeichneten Sprachführer, *L'arabo parlato in Egitto*, 2. Aufl., S. 254, und bei Bauer, S. 42, auch Me. hat sie fast immer gehört. Aber die Mehrzahl der Grammatiken, Sprachführer und Wörterbücher für Ägypten und Syrien hat die ältere Form *tûm*, ebenso unten Nr. 230; auch B. Moritz versicherte mir, er habe nur *tûm* gehört. Der Übergang von $\bar{u} > \bar{o}$ (und parallel von $\bar{\imath} > \bar{e}$) kommt sporadisch in arabischen und abessinischen Dialekten vor, so auch oben Nr. 2 und 3 in *kôsa*; vgl. auch Brockelmann, *Grundriß* I, S. 196, sowie im Mänsaʿ-Tigrē die Endung *-kō* für altes *-kū*, *-nē* für altes *-nī*.

baiyâʿ il-kurrâs Der Lauchverkäufer.

21. كرات العريض يا دراث *kurrât il-ʿarîḍ yā kurrât*
Breiter Lauch, o Lauch!

21 a. *ʾaḫḍar yā kurrât* Grün, o Lauch! — Spitta, S. 277.

baiyâʿ il-mulūḫîya Der Judenmalvenverkäufer.

22. حبشى يا ملوخيه *ḥabašī ya-mlūḫîya*
Abessinisch, o Judenmalve!

22 a. *ḫaḍra yā mulūḫîya* Grün, o Judenmalve! — Spitta, S. 277.

baiyâʿ il-mulūḫîya [*n-*]*nášfa* Der Verkäufer der trockenen Judenmalven.

23. وادى طبخة الملوخيه *wâdī ṭabḫit il-mulūḫeîya*
Und dies ist ein Gericht Judenmalven!

In meiner Umschrift steht *nášfä*; Ṣidqī's Niederschrift hat statt dessen das gleichbedeutende الجافه. In dem Worte *mulūḫeîya* ist die in Ägypten häufig vorkommende Diphthongisierung der Endung *-îya* angedeutet.

baiyâʿ il-ḫubbêza Der Malvenverkäufer.

24. الخبيزه يا ورق العنب *il-ḫubbêza yā waraʾ il-ʿinab*
Malven, o Weintraubenblätter!

In der Überschrift habe ich *il-ḫubbêz* aufgezeichnet; Ṣidqī's Niederschrift hat aber auch dort الخبيزه. Schweinfurth, S. 209, unterscheidet zwischen *chobeīsa* Malva sylvestris L. und *chobbēs* Malva parviflora L.; aber für Ägypten hat er (S. 57) *chubbēse* Malva parviflora L.

baiyâʿ il-qulqâs Der Kolokasienverkäufer.

25. القلقاس الغرباوى الابيض *il-ʾul'âs il-gharbâwī l-abyaḍ*
Kolokasien aus der Westprovinz, weiße!

26. الشنوانى العال يا قلقاس *iš-šanawâni l-ʿâl yā ʾulʾâs*
Aus Schanawân, herrlich, o Kolokasien!

Da Ṣidqī in der Überschrift القلقاس mit ق geschrieben hat, in den Ausrufen aber mit ء, habe ich in ersterer auch *q* gesetzt, obwohl meine Umschrift auch dort ʾ hat.

baiyâʿ il-baṭâṭa Der Kartoffelverkäufer.

27. البطاطه يا شى البلاطه *il-baṭâṭa yā šaiy il-balâṭa.*

28. يا سخنه عال البطاطه *yā suḫna ʿál il-baṭâṭa*
Kartoffeln, o das Braten in der Pfanne!
O heiße, herrliche Kartoffeln!

In meiner Umschrift sind 27 und 28 als zwei getrennte Ausrufe bezeichnet. Ṣidqī hat jedoch in seiner Niederschrift beide in derselben Zeile geschrieben. Es ist möglich, daß beide zusammengehören, zumal sie miteinander reimen. Andrerseits haben wir auch in 27 (*il-baṭâṭa — yā šaiy il-balâṭa*) einen Reim, und beide Ausrufe sind jeder in sich selbständig.

28 a. *talatt irṭâl yā baṭâṭis biʾiršĕ ṣâġ* Drei Rotl, o Kartoffeln, für einen großen Piaster! Me.

baiyâʿ il-baṣal Der Zwiebelverkäufer.

29. البصل البحيرى البصل *il-baṣal il-beḥêrī il-baṣal*
Zwiebeln aus der See-Provinz, Zwiebeln!

baiyâʿ il-filfil l-aḫḍar Der Verkäufer von grünem Pfeffer.

30. الفلفل الرومى الفلفل *il-filfil ir-rûmi l-filfil*
Pfeffer, griechischer Pfeffer!

Nach Ṣidqī wäre *filfil aḫḍar* gleichbedeutend mit *filfil rûmī*. Diese Pfefferart ist nach dem *Text-book of Egyptian Agriculture* Capsicum grossum. Schweinfurth S. 60 ist jedoch *felfel-ahhmar* (»roter Pfeffer«) und *filfil-rûmī* Capsicum annuum L. Nach Me sind *filfil aḫḍar* die noch grünen Schoten des *f. rûmī* (oder *f. aḥmar*), ehe sie rot werden.

baiyâʿ il-fûl l-aḫḍar Der Verkäufer von grünen Saubohnen.

31. حراتى يا فول حراتى *ḥirâtī yā fûl ḥirâtī.*
Vom gepflügten Land, o Saubohnen, vom gepflügten Land! — Vgl. unten Nr. 232.

32. يا مص العسل يا فول حراتى *yā maṣṣ il-ʿasal yā fûl ḥirâti*
Wie Honig schmeckend, o Saubohnen, vom gepflügten Land!

Die ersten drei Wörter heißen wörtlich »o das Schlürfen des Honigs«.

baiyâʿ il-fûl il-gaff Der Verkäufer von trockenen Saubohnen.

33. الفول البحيرى *il-fûl il-beḥêri l-fûl* الفول
Saubohnen aus der See-Provinz, Saubohnen!

33 a. *il-ʿâl in-nâbit in-nâbit iṭ-ṭâza* Herrliche, keimende! Keimende, frische! Me.

fûl nâbit sind eingeweichte, gesalzene Saubohnen, die gerade zu keimen beginnen und zum Kochen fertig sind. — Vgl. unten Nr. 315.

33 b. *talat rubʿ jā nâbit biʾirše taʿrîfa* Drei Viertel, o Keimende, für einen kleinen Piaster! Me.

Hier kann *rubʿ* nicht, wie gewöhnlich, 1/24 *ardabb* sein; das wären über 25 Liter, für einen kleinen Piaster viel zu viel. Es wird vielmehr 1/4 Okka (*rubʿĕ wiqqa*) sein, also drei Viertel = 936 Gramm.

33 c. *rûmi l-faṣûlya* Griechische grüne Bohnen. Me.

baiyâʿ il-ʿads Der Linsenverkäufer.

34. العدس الصعيدى *il-ʿâts iṣ-ṣaʿîdi l-ʿâts* العدس
Linsen aus Oberägypten, Linsen!

Über die Form *ʿâts* s. AWO S. 424 und S. 414. — Vgl. unten Nr. 233.

baiyâʿ il-malâna Der Kichererbsenverkäufer.

35. ملانه اللوز يا ملانه *malâna l-lôz yā malâna*
Mandel-Kichererbsen, o Kichererbsen! — Vgl. unten Nr. 234.

36. يا رايح لحبيبه يهاديه يا ملانه *yā râyiḥ liḥabîbu ihādîh yā malâna*
O wer zu seinem Freunde geht, schenke sie ihm, o Kichererbsen!

baiyâʿ il-ḥummuṣ Der Rösterbsenverkäufer.

37. يا مجوهر يا حمص *ya mgôhar yā ḥummuṣ*
O Edelsteine, o Rösterbsen! — Vgl. unten Nr. 235.

38. سخن وجديد يا حمص *suḫnĕ wĕgedîd yā ḥummuṣ*
Heiß und frisch, o Rösterbsen!

38 a. *lôz yā ḥummuṣ* Mandeln, o Rösterbsen! Me.

baiyâʿ il-qaṣab Der Zuckerrohrverkäufer.

39. الابيض السليم العال يا قصب *il-abyaḍ is-salîm il-ʿâl yā ʾaṣab*
Weißes, gesundes, herrliches, o Zuckerrohr!

40. المنياوى العال يا قصب *il-minyâwi l-ʿâl yā ʾaṣab*
Aus Minja, herrliches, o Zuckerrohr!

baiyâʿ iš-šîḥ Der Wermutverkäufer.

41. الشيح فى البيت مليح *iš-šîḥ fi l-bêt melîḥ*
Der Wermut — ist im Hause gut!

Der Erdbeerenverkäufer.

42. *frâula, frâula šilêk, šilêk* } Erdbeeren, Erdbeeren!

Das Wort *frâula* stammt bekanntlich aus dem italienischen *fragola*, bzw. *fragole*. In der arabischen Form liegt nicht Übergang von *g* (bzw. *ǧ*) > *u̯* vor, wie z. B. im Elsässischen *sâue* = sagen, sondern Ausfall des *g* (bzw. *ǧ*); dieser Ausfall ist im Modern-Türkischen außerordentlich häufig; vgl. Bergsträszer, *Zur Phonetik des Türkischen*, ZDMG. 72, S. 257. Das Wort *šilêk* geht auf türkisch *čelik* zurück. Türkisches *č* wird im Arabischen durchgängig zu *š*, außer etwa in den Grenzgebieten, wo man sowohl türkische wie arabische Artikulation gewohnt ist; so sind mir im Syrisch-Arabischen *šâdir* »Zelt« < türk. چادر, *šetîn* »schwierig, rauh (vom Wege)« < türk. چتين begegnet. Im Türkischen wird *č* > *š* nur vor stimmlosen Explosivlauten; vgl. Bergsträszer l. c., S. 260. Dem entspricht im Neuarabischen der Übergang von *ǧ* > *š* sowie der Übergang des aus *k* entstandenen *č* > *š*; vgl. meine *Neuarabische Volkspoesie* S. 3 und S. 34, Anm. 1, und Bauer, *Das Palästinische Arabisch*², S. 21 (*baštib* usw.). Türkisches *ǧ* bleibt natürlich im Arabischen außer in den Dialekten, die statt *ǧ* ein *g* sprechen; dort wird auch für türkisches *ǧ* ein *g* substituiert, vgl. in Cairo *ʿar(a)bágī* »Kutscher«, *sufrágī* »Kellner«, *tamárgī* »Krankenwärter«, aber *nōbátšī* »auf Wache befindlich«, da hier *ǧ* nach *t* > *č* geworden ist. In den türkischen betonten Endsilben wird, falls der Ton im Arabischen dort bleibt, d. h. also in Fällen, in denen man das türkische Wort nicht einer anders betonten arabischen Form angleichen kann (wie z. B. *šâdir* an *fâʿil*), der Vokal gedehnt; so wird hier *i* > *ê*, und aus *güzel* wird *gōzâl* unten Nr. 147.

baiyâʿ il-libb Der Kerneverkäufer.

43. التسالى يا لب *it-tasâlī yā libb*
»[Bringer der] Freuden, o Kerne!«

44. ابيض واسمر يا لب *ʾabyaḍ wasmar yā libb*
Weiße und braune, o Kerne! — Vgl. Nr. 164—165a, 316.

baiyâʿ il-fûl is-sūdânī Der Erdnüsseverkäufer.

45. مقلى وملح السودانى *maʿlī wimmallaḥ is-sūdânī*
Geröstet und gesalzen, aus dem Sudan!

baiyâʿ gôz il-hind Der Kokosnüsseverkäufer.

46. الغريب يا مال الغريب يا جوز الهند *il-ġarîb yā mâl il-ġarîb yā gôz il-hind*
O Fremdling, Besitz des Fremdlings, o Kokosnuß!

baiyâʿ il-mišmiš Der Aprikosenverkäufer.

47. استوى وطاب وطلب الاكله يا نعم *ʾistáwa wĕṭâb wĕṭálab il-ʾakkâla yā naʿm*
Sie ward reif und gut und lud zum Essen ein, o wie zart!

48. دانا غريب ووحدانى *dâna ġarîb wĕwaḥdânī*
وبتوع المشمش صبيانى *wibtûʿ il-mišmiš ṣubyânī*
Sieh, ich bin ein Fremdling und ganz allein.
Die Aprikosenverkäufer sind die Diener mein!

48 a. يالللى الهوى رماك يا ناعم *yalli l-háwa ramâk yā naʿm*
O du, die der Wind herunterwarf, o du Zarte!

48 b. *ʿâl yā mišmiš, mišmiš ḥamawī* Herrlich, o Aprikosen! Aprikosen aus Ḥamā! Me.

Nach Me. ist dies die Bezeichnung der Sorte, einer Variation von Prunus armeniaca. Sie sind in Cairo sehr geschätzt, weil sie sehr süß sind.

baiyâʿ ir-rummân Der Granatäpfelverkäufer.

49. منفلوطى يا رمان *manfalûṭī yā rummân*
Manfalutische, o Granatäpfel!

50. حلو عربى يا رمان *ḥilwă ʿarabī yā rummân*
Süße, arabische, o Granatäpfel!

Der Hilfsvokal zwischen حلو und عربى klingt hier wie *a* wegen des folgenden ع.

baiyâʿ in-nabq Der Lotusfrüchteverkäufer.

51. يا نبق ياعز الغبيط يا مشمش *yā nabʾ yā-ʿazz il-ġêṭ yā mišmiš*
O Lotusfrüchte, köstlichste vom Feld, o Aprikosen!

52. النبق السيوطى النبق *in-nabʾĕ l-asyûṭī in-nabʾ*
Lotusfrüchte aus Siût, Lotusfrüchte!

baiyâʿ it-tuffâḥ Der Äpfelverkäufer.

53. سكرى يا تفاح *sukkarī yā tiffâḥ*
Zuckersüß, o Äpfel!

Ṣidqī hat in seiner Niederschrift des Ausrufs تُفّاح mit Ḍamma, diktierte aber *tiffâḥ* im Ausruf, *tuffâḥ* in der Überschrift. Die Aussprache mit *i* ist wohl die gewöhnlichere; sie findet sich in den meisten Sprachführern und Wörterbüchern. M. Meyerhof kennt nur *tiffâḥ*, B. Moritz jedoch nur *tuffâḥ*.

baiyâʿ iš-šammâm Der Zuckermelonenverkäufer.

54. يالللى من باسوس يا شمام *yallī min bāsûs yā šammâm*
Die du aus Bāsûs stammst, o Melone!

54 a. *šammâm sū-ū-ūkar bāsûsī yā šammâm* Melonen [wie] Zucker, aus Bāsūs, o Melonen! Me.

baiyâʿ il-ʿaggûr Der Verkäufer von ʿAggûr-Melonen.

55. عبد اللاوى يا سكر *ʿabdillâwī yā sukkar*
ʿAbdillâwī, o Zucker!

56. بشيل الجمل يا غربياوى يا ناعم *bišîl il-gämal yā ġarbâwī yā naʿm*
[Die] das Kamel trägt, o du aus der Westprovinz, o Zarte!

baiyâʿ baṭṭîḫ yâfā Der Verkäufer von syrischen Wassermelonen.

57. اليافاوى العال يا بطيخ *il-yāfâwi l-ʿâl yā baṭṭîḫ*
Aus Jaffa, herrliche, o Wassermelonen!

Meine Umschrift hat *il-yāfâwi*, Ṣidqī's Niederschrift اليفاوى; das *ā* in der 1. Silbe wird also auch kurz gesprochen.

baiyâʿ baṭṭîḫ bäläḍī Der Verkäufer von einheimischen Wassermelonen.

58. البطيخ الصعيدى يا بطيخ *il-baṭṭîḫ iṣ-ṣaʿîdī yā baṭṭîḫ*
Wassermelonen aus Oberägypten, o Wassermelonen!

59. كلاوى يا بطيخ *kalâwī yā baṭṭîḫ*
Aus Kala, o Wassermelonen!

In der Überschrift hatte Ṣidqī بلدى geschrieben, aber *waṭanī* diktiert. Beide Wörter sind gleichbedeutend.

baiyâʿ il-lamûn Der Zitronenverkäufer.

60. يالله حيى صحاب النظر يا لمون *yaḷḷā ḥaiyī ṣuḥâb in-naẓar yā lamûn*
O Gott, erhalte die einsichtigen Leute, o Zitronen!

61. البنزهير العال يا لمون *il-banzahîr il-ʿâl yā lamûn*
Bezoar, herrlich, o Limonen!

Nach Me. ist die Bezoar-Limone (*lamûn banzahîrī*) eine besondere, kleine Sorte.

62. اللمون الاضاليه الكبير العال *il-lamûn il-ʾaḍâlya l-kebîr il-ʿâl*
Zitronen aus Adalia, große, herrliche!

Statt *il-lamûn il-ʾaḍâlya* wäre richtiger *lamûn ʾadâlya*. Letzteres steht auch in einer Glosse, die ich nach Ṣidqī notierte. Die Form mit Artikel ist wohl nach Ausdrücken wie *iš-šâl il-kašmîr* (vgl. Spitta, *Grammatik*, S. 281, Z. 20) gebildet.

62 a. *lamûn bâläḍī betâʿ il-bâša yā lamûn* Heimische Limonen, für den Pascha, o Limonen! — Me.

baiyâʿ il-burtuqâl Der Apfelsinenverkäufer.

63. احلى من العسل يا برتقان *ʾaḥla min il-ʿasal yā burtuʾân*
Süßer als Honig, o Apfelsinen! — Vgl. Nr. 318.

baiyâʿ il-ʿinab Der Weintraubenverkäufer.

64. يا عنب يالّلى زى بيض اليمم واحسن يا عنب *yā ʿinab yallī zaiyĕ bêḍ il-yamâm waḥsan yā ʿinab*
Trauben, groß wie Taubeneier und noch größer, o Trauben!

Die »Tauben« (*yamâm*) sind eigentlich braune Wildtauben mit schwarzem Halsband.

65. عنب وعنّاب *ʿinab wĕʿinnâb*
وهديه للاحباب يا عنب *wihdîya lil-aḥbâb — yā ʿinab*
Trauben und Beeren,
den Freunden zu bescheren, — o Trauben!

Das Wort *ʿinnâb* bedeutet eigentlich Brustbeeren, die Früchte von Zizyphus vulgaris; die werden aber nicht verkauft, sondern das Wort ist nur gebraucht wegen des Gleichklangs mit *ʿinab* und wegen des Reims auf *aḥbâb*.

65 a. *faiyûmī yā ʿinab* Aus dem Faijûm, o Weintrauben! Me.

baiyâʿ tîn bišôku Der Kaktusfeigenverkäufer.

66. كيزان العسل يا تين *kīzân il-ʿasal yā tîn*
Honigdolden, o Feigen!

baiyâʿ il-balaḥ il-iskanderânī Der Verkäufer von alexandrinischen Datteln.

67. رملى يا بلح رملى *ramlī yā balaḥ ramlī*
Aus Ramle, o Datteln aus Ramle!
Nach Me. auch *balaḥ rā-āmălī*.

68. يا بلح عيشه يا بلح *yā balaḥ ʿêša yā balaḥ*
O Datteln, große, o Datteln!
Das Wort *ʿêša* wurde mir durch *balaḥ aṣfar kebîr* erklärt.

baiyâʿ il-balaḥ il-ʾaḥmar Der Verkäufer von roten Datteln.

69. الحيدنى العال يا رطب *il-ḥaiyâni l-ʿâl yā ruṭab*
Gesunde [1]), herrliche, o saftige!

69 a. *ḥaiyânī yā balaḥ* Frischreif [2]), o Datteln! — Spitta, S. 277.

baiyâʿ il-balaḥ il-ʾaṣfar Der Verkäufer von gelben Datteln.

70. البلح السيوى العال *il-balaḥ is-sîwi l-ʿâl*
Datteln aus Siwa, herrliche!

baiyâʿ il-balaḥ l-amhât Der Verkäufer der Amhât-Datteln.

71. حاتوا الاناجر يا بلح وخدوا العسل منى *hâtu l-ʾanâgir yā bálaḥ wĕḫúdu l-ʿasal minnī*

[1]) So nach Ṣidqī.
[2]) So nach Spitta.

Her mit den Tellern — o Datteln! — und holt den Honig von mir!

ʾangar, plur. *ʾanâgir* ist nach Ṣidqī ein Teller oder eine Schüssel aus Kupfer.

72. الصانى يامهات *iḍ-ḍânī ya-mhât*
Zart, o Amhât!

ḍânī bedeutet hier »zart, fein« nach Ṣidqī.

baiyâʿ il-balaḥ in-nâšif Der Verkäufer von getrockneten Datteln.

73. البلح الابريمى البلح *il-balaḥ l-abrîmi l-balaḥ*
Datteln aus Ibrîm, Datteln!

73 a. *ibrîmī yā balaḥ* Aus Ibrîm, o Datteln! — Spitta S. 277.

baiyâʿ kīzân id-dura l-mišwîya Der Verkäufer von gerösteten Dura-Kolben.

74. يالللى بلا سنان ياكل يا دره طريه *yallī bala snân yâkul yā ḍura ṭarîya*
O Dura, die Zahnlose essen, zarte!

75. الدره يا بتاع النيل يـ دره *iḍ-ḍura ya btaʿ in-nîl yā ḍura*
Dura, vom Nil, o Dura!

76. *kôz iḍ-ḍura yā banât iḍ-ḍura l-ʿasal*
Dura-Kolben, ihr Mädchen, Dura wie Honig!

baiyâʿ id-dura l-bêḍa n-našfa Der Verkäufer der getrockneten weißen Dura.

77. الدره الشامى عال يا دره *iḍ-ḍura š-šâmī ʿâl yā ḍura*
Syrische Dura, herrlich, o Dura!

Nach Me. auch *dura šâmī*, *dura*! Die »syrische Dura« ist nach Me. der Mais. Über die Form *šâmī* vgl. zu Nr. 79.

baiyâʿ id-dura s-samra Der Verkäufer der braunen Dura.

78. الدره العويجه يا دره *iḍ-ḍura l-ʿiwêga yā ḍúra*
Dunkle Dura, o Dura!

Das Wort دره bzw. درا (eigentlich ذرة) wird in Syrien und Ägypten jetzt meist mit *ḍ* gesprochen, wegen des folgenden *r*; daher *ḍura* in den Ausrufen, *dura* in den Überschriften.

baiyâʿ il-qamḥ Der Weizenverkäufer.

79. الغله السنديونى الغله *il-ġalla is-sindiyûni l-ġalla*
Weizen aus Sindiyûn, Weizen!

Man erwartet nach den Regeln der Grammatik *is-sindiyūnîya*. Hier ist entweder das Adjektiv, obgleich es determiniert ist und als dem ersten *il-ġalla* nachgesetzt angesehen werden kann, nach Analogie der Fälle unflektiert geblieben, in denen das Adjektiv indetermi-

niert voransteht; vgl. Spitta, *Grammatik*, S. 277. Oder es ist, wie öfters bei den Adjektiven auf *-ī*, einfach unflektiert geblieben, ohne daß die andern Ausrufe eingewirkt hätten; vgl. Spitta S. 275 f.

baiyâʿ it-tirmis Der Lupinenverkäufer.

80. يامبابى مدد *yambâbī mädäd*
O Schêch von Embâba, bring Hilfe!

Vgl. unten Nr. 177—179, 242, 321.

80 a. *tirmis memallaḥ il-ʿâl* Lupinen, gesalzene, herrliche! Mo.

baiyâʿ il-ḥilba Der Bockshornklee-Verkäufer.

81. الوسيه يا حلبه الوسيه *il-wesîya yā ḥilba l-wesîya*
Vom Gemeindeland, o Bockshornklee, vom Gemeindeland!

82. بالكبشه يا حلبه *bil-käbśa yā ḥilba*
Händevoll, o Bockshornklee!

83. حراتى يا حلبه حراتى *ḥirâtī yā ḥilba ḥirâtī*
Von gepflügtem Land, o Bockshornklee, von gepflügtem Land!

83 a. *ʿâl yā ḥilba* Herrlich, o Bockshornklee! Me.

83 b. *iś-śiḥa yā ḥilba* Gesund, o Bockshornklee! Me.

Nach Me. werden die gekeimten Samenkörner von Trigonella foenum graecum in Büscheln verkauft und frühmorgens gegessen.

baiyâʿ il-bärsîm Der Kleeverkäufer.

84. ربع غزالك ربع *rabbaʿ ġazâlak rabbaʿ*
Füttere deine Gazelle, füttere!

baiyâʿ il-kusba Der Verkäufer von Sesamabfall.

85. بسرجها يالله افرجها *bisrígha — yaḷḷa frígha*
Mit seinem Öl [verbunden], —
Gott, schicke mir Kunden!

frígha wurde mir erklärt *yaṭlub il-farag min ir-rabb*, d. h. *urzúʾnī*.

baiyâʿ ḥabb il-ʿazîz Der Verkäufer von Ḥabb il-ʿAzîz.

86. رشيدى العل يا حب العزيز *rašîdi l-ʿâl yā ḥabb il-ʿazîz*
Aus Rosetta, herrlich, o Ḥabb il-ʿAzîz!

baiyâʿ is-suqqêṭ Der Verkäufer von Suqqêt.

87. يا حلاوة الغيط يا سقيط *yā ḥalaut il-ġêṭ — yā suʾʾêṭ*
O Süßigkeit vom Beet — o Suʾʾêṭ!

87 a. *ḥabb il-ʿazîz ir-rubʿe bʾirš* Ḥabb il-ʿAzîz, das Viertel um einen Piaster! Me.

Das »Viertel« ist gewöhnlich = $^1/_{24}$ Ardabb, würde also $8^1/_4$

Liter messen; vgl. aber auch oben Nr. 33 b. Über das Sachliche zu 86—87 a s. die Bemerkungen in AWO.

87 b. *bâmiya l-bälädi l-ʿâl* Heimische Bamie, herrliche! Me.

87 c. *bâmiya rûmī ṭāza* Griechische Bamie, frische! Me.

Die heimische Bamie (Hibiscus esculentus) ist kleiner als die griechische.

87 d. *ʿâl yā ʾišṭa* Herrlich, o Rahmfrucht! Me.

87 e. *ʿâl yā fustuʾ, fustuʾ il-ʿâl* Herrlich, o Pistazien! Pistazien, herrliche! Nach Mo. und Me.

87 f. *fustuʾ ʿâl ṭâza l-fustuʾ* Herrliche Pistazien! Frisch die Pistazien! Me.

Die gerösteten und gesalzenen Pistaziennüsse werden nach Me. in Körben umhergetragen und nach der Stückzahl in den Kaffeehäusern verkauft, zuweilen auch, wie viele andere Waren, durch Verlosen im Glücksspiel; man greift in einen Beutel mit Nummern, gerade und ungerade (*gôz u-fard*) entscheiden, aber dabei ist viel Betrug.

87 g. *kástana kástana! kástana l-ʿâl* Kastanien! Kastanien! Herrliche Kastanien! Me.

Die Kastanien werden auch *ʿain il-gämäl* genannt.

87 h. *kummitra l-ʿâl* Birnen, herrliche! Me.

87 i. *ʿâl il-kirêsa* Herrliche Kirschen! Me.

B. Fleisch und Fische.

il-gazzâr Der Schlachter.

88. الضانى المصغر الضانى *iḍ-ḍâni l-muṣġar iḍ-ḍânī*

عندنا القوزى الصغيّر يا ولاد *ʿandína l-ʾûzi ṣ-ṣġaiyar ya-ulâd*

Hammel, kleine Hammel!

Wir haben ein ganz junges Lämmlein, ihr Burschen!

Das arabische قوزى ist natürlich das entsprechende türkische Wort; die Betonung auf der 1. Silbe ist nach arabischen Vorbildern eingetreten.

ir-rauwâs Der Verkäufer von Hammelköpfen.

89. على الله يا جابر *ʿalá-llā yā gâbir.*

Wir vertrauen auf Gott, o du Helfer!

Ṣidqī hatte in der Überschrift *baiyâʿ maslûʾ ir-râs iḍ-ḍânī* »Der Verkäufer des Gekochten vom Hammelkopf«. Die Bezeichnung *rauwâs* wurde mir von B. Moritz mitgeteilt.

baiyâʿ is-sämäk Der Fischverkäufer.

90. بلطى العال يا سماك *bulṭi l-ʿâl yā sämäk*

Bultī, herrliche, o Fische!

Nach Nallino, S. 251, ist *bulṭī* Labrus niloticus Hasselq. Eine genaue Beschreibung des Fisches findet sich bei Seetzen, *Reisen* usw. III, S. 274.

91. البياض العال يا سمك *il-bayâḍ il-'âl yā sämäk*
Weißlinge, herrliche, o Fische!

Nach Nallino, l. c., ist *bayâḍ* Bagrus bayad C. V.

92. القاروص العال يا قاروص *il-'ārûṣ il-'âl yā 'ārûṣ*
Qārûṣ, herrliche, o Qārûṣ!

93. سمك الكبير الصابح يا سمك *sämäk il-kebîr iṣ-ṣâbiḥ yā sämäk*
Große Fische, frische, o Fische!

94. بساريه بحرى بحرى *bisârya baḥarī baḥarī*
Bisârya vom Nil, vom Nil! — Vgl. unten Nr. 247.

baiyâ' is-särdîn Der Sardinenverkäufer.

95. السردين الرشيدى يا سردين *is-särdîn ir-rašîdī yā särdîn*
Sardinen aus Rosetta, o Sardinen!

baiyâ' ir-ringa Der Heringsverkäufer.

96. سمن وبطارخ يا رنجه *sämn ubaṭârixh yā ringa*
Butter und Rogen, o Heringe!

baiyâ' il-fesîḫ Der Verkäufer von Salzfischen.

97. الفسيخ النيلى يا فسيخ *il-fesîḫ in-nîlī ya-fsîḫ*
Salzfische vom Nil, o Salzfische!

97 a. *yā fesîḫ il-'âl* O Salzfische, herrliche! Mo.

baiyâ' umm il-ḫulûl Der Miesmuschelverkäufer.

98. بياعك نظيف *baiyâ'ik inḍîf*
واكالك ظريف يا ام الخلول *wē'akkâlik ẓarîf — yammu l-ḫulûl*
Dein Verkäufer ist rein,
Und dein Speiser ist fein — o Miesmuschel!

99. شبكتك حرير *šabaktik ḥarîr*
وصيادك امير يا ام الخلول *wēṣaiyâdik 'amîr — yammu l-ḫulûl*
Dein Netz war aus Seiden,
Dein Fischer gut und bescheiden — o Miesmuschel!

Das Wort *'amîr* wurde mir als *râgil ṭaiyib ṣâliḥ* erklärt.

100. العال يا ام الخلول *il-'âl yammu l-ḫulûl*
Herrlich, o Miesmuschel!

100 a. *gambarī 'âl* Krabben, herrliche!

Nach Mo. *gambari l-'âl*, mit Artikel. Die Krabben (Granate, Garneelen) heißen auch *barāghît il-baḥr* »Seeflöhe«; so nach Me., vgl. auch Dozy s. v. برغوث.

100 b. *mazza kebâb* Zukost, geröstetes Fleisch! Me.

100 c. *'âl yā ganduflī, ganduſli l-'âl* Herrlich, o Gandufli! Gandufli, herrliche! Me.

Dies ist nach Me. eine gerieftschalige, wohlschmeckende Mittelmeermuschel.

C. Hühner, Eier, Brot, Käse und Milch.

baiyâ' il-firâḫ Der Hühnerverkäufer.

101. البدارى السمان يا فراخ *il-badâra s-sumân ya-frâḫ*
Junge, fette, o Hühnchen!

bädrîya (Plur. *badâra*) ist ein mittelgroßes Küken, etwa vier Monate alt; das Wort wird sonst auch von Lämmern gebraucht; vgl. Musil, *Arabia Petraea* III, S. 284 und Dozy s. v. *Sumân* steht für *simân* wegen des *m*.

baiyâ' il-katākît Der Kükenverkäufer.

102. الملاح يا ملاح الملاح *il-milâḥ yā milâḥ il-milâḥ*
ما يشترى الملاح الا الملاح *mā yištíri l-milâḥ illa l-milâḥ*
Schöne, o Küken, schöne!
Nur Schöne kaufen die Schönen!

Nach Ṣidqī ist *milâḥ* auch = *katākît*. Er erklärte die erste Zeile: »Küken, o schöne Küken«. Aber sonst steht *yā* vor dem Worte, das die Ware bezeichnet; daher habe ich hier auch so übersetzt. — Vgl. unten Nr. 251.

103. *ṣâbiḥ yā bêḍ* Frisch, o Eier!

103 a. *aqšâṭī yā bêḍ* Schäumend, o Eier!

Spitta, S. 277. Nach ihm bedeutet schäumend hier »frisch, unbebrütet«.

104. *bêḍ wismîṭ semîṭ ṭâza* Eier und Brezeln, frische Brezeln!

Nach Mo. auch *bêḍ usmîṭ ṭâza l-'âl*. Jehan d'Ivray, S. 32, hat *sémitt taza* an der Bahn Alexandrien-Cairo gehört.

104 a. *abyâḍ is-semît* Weiße Brezeln!

Spitta S. 277. Er übersetzt *semît* (so, mit *t*) durch »Semmeln«. — Über *ṭâza* vgl. unten zu Nr. 133.

104 b. *ṭābûnī yā 'êš* Im Ofen gebacken, o Brot!

Spitta, S. 277. Dort steht fälschlich *tabûny*.

104 c. *'êš il-abyaḍ* Weißes Brot! Spitta, S. 260.

104 d. *ištangen nimsâwī betâ' il-bîra štangen* Österreichische Salzstangen zum Biere, Salzstangen! Me.

104 e. *menzelâwī yā gibne* Aus Menzale, o Käse!

Spitta, S. 277.

104 f. *gibn u-semîṭ* Käse und Brezeln! Me.

baiyâʿ il-läbän Der Milchverkäufer.

105. لبن يا قشطه اللبآن *läbän yā ʾišṭa [l-]läbân*
Milch, o Rahm, Milch!

Der Artikel bei *[l-]läbân* ist in meiner Umschrift ausgefallen.

106. لبن الحليب حليب اللبآن *läbän il-ḥalîb ḥalîb il-läbân*
Sahnenmilch, Milchsahne!

107. القشطه يا صباح القشطه *il-ʾišṭa yā ṣabâḥ il-išṭa*
Rahm, o frischer Rahm!

108. [اللبن الزبادى اللبن] *il-läbän iz-zabâdi l-läbän*
Milch in Schalen, Milch!

Nr. 108 ist zufällig von Ṣidqī nicht arabisch aufgeschrieben. Die Übersetzungen von *ḥalîb* und *läbän* sind im AWO näher erklärt.

108 a. Nach Mo. rufen die Hirten, die vor den Häusern melken, in Cairo *yā labā-ā-ān.*

108 b. *läbän, läbä-ä-än läbän gāmûsa ʾišṭa* Milch, Milch! Büffelkuhmilch, Sahne!

So wird nach Me. mittags in Cairo gerufen.

baiyâʿ il-läbän ir-râyib (*il-ḥaḍḍ*) Der Buttermilchverkäufer.

109. جيت اجيبه لبن لقيته قشطه يا زباين *gêt ʾagîbu läbän laʾêtu ʾišṭa yā zebâyin*
Ich kam, um sie als Milch zu bringen, da fand ich sie als Rahm, o ihr Kunden!

109 a. *läbän râib* Buttermilch! — So wird nach Me. in Cairo abends ausgerufen.

D. Spezereien und Blumen.

baiyâʿ il-ʿitr wir-rīḥân Der Verkäufer von Spezereien und Myrten.

110. على الجنينه *ʿala l-genêna*
والورد ظلل علينا *wil-wardĕ ḍallil ʿalêna*
والحبيب جه الينا *wil-ḥabîb gaʾ ilêna*
العال يا عتر *il-ʿâl yā ʿitr*
Auf zum Garten,
Wo uns Rosen beschatten
Und uns Freunde erwarten!
Herrlich, o Spezereien!

111. الريحان العال يا ريحان *ir-rīḥân il-ʿâl yā rīḥân*
Myrten, herrlich, o Myrten!

»Myrten« möge hier, wie *rīḥân* (eigentlich = Basilienkraut) im allgemeineren Sinne für »wohlriechende Kräuter« stehen.

baiyâʿ il-ward wil-full Der Verkäufer von Rosen und Jasmin.

112. يا ورد الجنايين *yā ward il-ganâïn*
الله على كل خاين *ʾallā ʿala kullĕ ḫâïn*
امتى تجى نتواصل *ʾimta tigī nitwâṣil*
ويبقى الحب متاصل *wĕyibʾa l-ḥubbĕ mittâṣil*
O Gartenrosen!
Gott straft alle Treulosen!
Wann kommst du zum Stelldichein,
Um in Liebe vereint zu sein?

112 a. *il-warda, il-warda-a-a* Rosen! Rosen! Me.

113. الماجوز الفل الماجوز *il-migwiz il-full il-migwiz*
Doppelt schöner Jasmin, doppelt schöner!

Das Wort *migwiz* »doppelt« wurde mir hier »doppelt schön« erklärt. Es steht wohl für *mugwaz* wie *ʾiswid* für *ʾaswad*; *mugwaz* wiederum steht für altes *muzwağ*.

113 a. *ʾabu r-rîḥa yā full* Vater des Duftes, o Jasmin!

Nach Me. wird diese einheimische Jasminart in kleinen weißen Buketts in Cairo von Fellachenjungen ausgeboten.

113 b. *full gamîl* Lieblicher Jasmin!

Jehan d'Ivray, S. 18, gibt diesen Ruf aus Alexandrien in der Form *fohl gamyl*.

113 c. *ʿâl yā yasmîn* Herrlich, o Jasmin! Mo.

Statt *yasmîn* wird auch *yasmûn* gesagt.

113 d. *ʿâl il-yasmîn, yasmîn iṭ-ṭib* Herrlicher Jasmin, Jasmin des Duftes! Me.

baiyâʿ il-buḫûr Der Weihrauchverkäufer.

114. بخور البر ينفع *buḫûr il-barr yinfaʿ*
Weihrauch vom Festlande ist nützlich!

114 a. *magnûliya* Magnolien! Me.

Einzelne Magnolienblüten werden durch einen Bastfaden zusammengehalten und am vorzeitigen Aufblühen verhindert; sie werden in Körbchen oder in der Gallābîye umhergetragen.

114 b. *ʿâl in-nargis* Herrliche Narzissen! Me.

Die Narzissenblüten werden in kleinen Sträußen in der Hand getragen und feilgehalten.

E. Salz und Industrieerzeugnisse.

baiyâʿ il-malḥ Der Salzverkäufer.

115. الرشيدى العال يا ملح *ir-rašîdi l-ʿâl yā malḥ*
Aus Rosetta, herrlich, o Salz!

baiyâ' iṣ-ṣâbûn wil-bunn Der Verkäufer von Seife und Kaffeebohnen.

116. العال الصابون النابلسى العال *il-'âl iṣ-ṣâbûn in-nābúlsi l-'âl*
Herrlich, die Seife aus Nabulus, herrlich! — Vgl. Nr. 324.

117. [الدق العال النظيف] *id-dî" il-'âl in-naḍîf*
Seifenabfall, herrlicher, reiner!

118. *'âal yâ ṣâábûûn* Herrlich, o Seife!

119. البن اليمنى العال *il-bunn il-yämäni l-'âl*
Kaffeebohnen aus Jemen, herrlich!

119 a. *'adîm yā ṣābûn* Alt, o Seife! — Spitta, S. 277.

baiyâ' il-manāfîḫ wil-qabāqîb Der Verkäufer von Blasebälgen und Stelzschuhen.

120. المنافيخ والقباقيب *il-manāfîḫ wil-'abā'îb*
Blasebälge und Stelzschuhe!

Derselbe Mann verkauft auch *kanakât* (verzinnte Kaffeekannen) und *kīzân* (Krüge).

baiyâ' il-ḥuṣr Der Strohmattenverkäufer.

121. القياس العموله *il-'iyâs il-'umûla*
Jede nach Maß, schöne Arbeit!

baiyâ' il-magûr wẽbalaṭṭ il-furn Der Verkäufer von Schalen und Herdplatten.

122. المجور والشاليه وادى بلاطة الفرن *il-magûr wiš-šálya wâdī balaṭṭ il-furn*
Schalen und Schälchen, und dies ist die Herdplatte!

122 a. *šamsîyet il-'âl* Sonnenschirme, herrlich!
Spitta, S. 260.

122 b. *baṭa hindī, baṭa hindī* Indische Leinwand, indische Leinwand!
šît 'arîḍ yā banât Breiter Kattun, o ihr Mädchen! Me.

122 c. *ṭûṭa bi-talâta ṣâġ* Das Stück Tuch zu drei großen Piastern! Me.
Der Ruf wird wiederholt. Das Tuch wird zu Handtüchern und Mundtüchern benutzt.

122 d. *min il-baḥr il-mâliḥ isfinga* Vom Salzmeere, Schwämme! Me.
Die Schwämme werden jedoch meist ohne Ausruf von Griechen verkauft und sind sehr unrein und sandig.

122 e. *'izâz il-lamḍa* Lampenzylinder! Me.

122 f. *il-litr isbirṭo bitnâšar millîm* Der Liter Spiritus für zwölf Millièmes! Me.

Me. gibt *liṭr* und *isbirṭo* mit *ṭ* an. Diese Aussprache mag vorkommen, da beide Male ein *r* in der Nähe ist. Doch Nallino, der in seinen Angaben äußerst zuverlässig ist, hat beide Wörter (2. Aufl.

S. 477 und S. 438) mit *t*; dies wird daher die häufigere Aussprache sein. Ich selbst habe keine Notizen und keine genaue Erinnerung betreffs dieser Wörter.

122 g. *ṣafîḥat il-ġâz bitnâšar ṣâġ* Die Kanne Petroleum für zwölf große Piaster! Me.

il-mebaiyaḍîn Die Verzinner.

123. *nebaiyaḍ naḥâs* Wir verzinnen das Kupfer!

123 a. *neṣallaḥ bâbûr il-gâz* Wir reparieren den Petroleumkocher! Me.

Die Petroleumkocher sind nach Me. überall in Cairo in Gebrauch. Me. schreibt einmal *ġâz* (122 g), einmal *gâz*; beide Aussprachen kommen in der Tat vor.

123 b. *neṣallaḥ il-karâsī* Wir reparieren die Stühle! Me.

Die Altkleiderhändler.

124. *banṭalûn*
124 a. *ṭarbûš*
124 b. *gazma*
124 c. *ḥadîd*

'adîm lil-bê' Alte { Hosen / Tarbusche / Stiefel } / Altes Eisen zum Verkauf! Me.

il-bōyagîya Die Stiefelputzer.

124 d. *warnîš melikânī* Amerikanischer Stiefelglanz! Me.

F. Getränke.

is-saqqā Der Wasserträger.

125. العوض على الله الغنى هو *il-'iwaḍ 'ala llā il-ġanī hûwa*
Der Lohn ist bei Gott, er ist der Allreiche!

Jehan d'Ivray (S. 32) hat die Wasserverkäufer an der Bahn von Alexandrien nach Cairo einfach *moiya, moiya* rufen hören.

baiyâ' il-lamūnâṭa Der Limonadenverkäufer.

126. شراب اللمون يا حران *šarâb il-lamûn yā ḥarrân*
Limonenwein, o du Dürstender! — Vgl. unten Nr. 307.

baiyâ' it-tût Der Verkäufer von Maulbeeren[wein].

127. التوت يا شراب التوت *it-tût yā šarâb it-tût*
Maulbeeren, o Maulbeerenwein!

Diese Übersetzung, die von der Erklärung Ṣidqī's abweicht, ist in AWO näher begründet.

baiyâ' il-'irqĕsûs Der Verkäufer von Süßholzwasser.

128. العرقسوس الخمير *il-'ir'ĕsûs il-ḫamîr.*
Süßholzwasser, gegorenes!

Statt العرقسوس hat Ṣidqī, um die Aussprache nachzuahmen, im Ausruf العروسوس geschrieben. Ich schreibe عرقسوس in einem Worte, da es, wie der Artikel vor dem Ganzen zeigt, von der Sprache als ein wirkliches Kompositum aufgefaßt wird. — Vgl. Nr. 303, 326.

129. يا حلاوه من خشب *yā ḥalâwa min ḫašab*
O Süßigkeit vom Holze!

baiyâʿ it-tamrĕhíndī Der Verkäufer von Tamarindenwasser.

130. الجلاب التمرهندى الجلاب *il-gallâb it-tamrĕhíndi l-gallâb*
Rosenwasser, Tamarinde, Rosenwasser!

Die Übersetzung von *gallâb* durch »Rosenwasser« (= *gullâb*) ist in AWO begründet. Aus diesem Worte stammt das spanische *julepe*, französ. und engl. *julep*, das auch in Deutschland bekannt geworden ist.

baiyâʿ šarâb iz-zebîb Der Verkäufer von Rosinenwasser.

131. الزبيب يا شراب الزبيب *iz-zebîb yā šarâb iz-zebîb*
Zibeben, o Zibebenwein!

Ṣidqī's Niederschrift hat شرب statt شراب; er diktierte jedoch zweimal *šarâb*.

G. Speisen.

baiyâʿ iz-zalâbya Der Pfannkuchenverkäufer.

132. زلابية منا وصلى عالنبى *zalâbyit muna wĕṣállī ʿan-nābī*
Pfannkuchen von Mina, und bete zum Propheten!

zalâbya wurde von Ṣidqī als dünner Pfannkuchen beschrieben; man könnte sie auch als eine Art Mandeltorte bezeichnen. Die Übersetzung ist nach Ṣidqī gegeben. Er meinte, die Pfannkuchen würden so benannt, weil sie besonders auf der Pilgerfahrt bei Mekka gegessen würden; dazu würde auch der Zusatz »bete zum Propheten« am besten passen. B. Moritz sieht in *múna* jedoch den Plural von *múnya* »Wunsch« und schlägt vor, »hochbegehrt« zu übersetzen. Diese Übersetzung ist an sich ebenso gut möglich und vielleicht sogar wahrscheinlicher; dann wäre jedoch die Erklärung des Zusatzes schwieriger.

baiyâʿ il-mušabbik Der Waffelverkäufer.

133. كعب الغزال طازه *kaʿb il-ġazâl ṭâẓa.*
Gazellenfersen, frische!

Das Wort طازه wurde von Ṣidqī hier *ṭâẓa* gesprochen und sogar طاظه geschrieben; hätte ich ihn darauf aufmerksam gemacht, so hätte er die Aussprache *ṭâẓa* abgeleugnet, wie er das in ähnlichen Fällen immer tat, und die Schreibung طاظه für einen Fehler seinerseits erklärt. In der Tat kommt die Aussprache mit *ẓ* oft genug vor; sie beruht be-

kanntlich auf Angleichung an das *ṭ*. Andererseits ist mir aber auch die Aussprache *tâze* begegnet. Das arabische تازه ist aus dem persischen تازه entlehnt. Persisches *t* und *k* wird im Arabischen meist durch ط und ق wiedergegeben; dies beruht darauf, daß *t* und *k* im Persischen gänzlich unaspiriert gesprochen werden, ebenso wie im Semitischen *ṭ* und *q*, während semitisches *t* und *k* wie im Norddeutschen leicht aspiriert wird. Ebenso wurde griechisches τ und κ, wenngleich hier einzelne noch näher zu untersuchende Ausnahmen vorliegen, im Semitischen durch *ṭ* und *ḳ* wiedergegeben. Für die Wiedergabe des griechischen π wandten die Syrer sogar ein eigenes Zeichen (ڤ) an.

133 a. *salâsa bi-mallîm bi-samn il-baqara, yā min maʿâh mallîm we-yâḫud salâsatun* Drei für einen Millième mit Butter von der Kuh! O, wer einen Millième bei sich hat, der nehme drei! Me.

Me. beschreibt den Mann, der in diesem halbliterarischen Arabisch, das nach vulgärer Weise ausgesprochen ist und auch nach vulgärer Weise Fehler enthält (vgl. *salâsatun*), seine Ware verkauft, folgendermaßen: ein Syrer, in Beduinentracht mit Schwert und Schild, auf geschmücktem Kamel, mit Musik voran (wie bei einem Hochzeitszug), verkauft aus seinen Satteltaschen *ġuraiyība*, d. i. Plätzchen aus Mehl, Zucker und Butter; vgl. auch Dozy, s. v.

133 b. *sulṭānîya bi-mallîm, yā belîlet* [*il-*]*lôz* Die Schale für einen Millième, o Weizenpudding! Me.

belîla ist nach Me. eine Art Weizenmehlpudding mit Rosenwasser angemacht und mit Mandeln belegt. Spiro beschreibt dies Gericht als gekochten Mais oder Weizen, der mit Milch und Zucker gegessen wird; vgl. auch Dozy, s. v.

baiyâʿ iṭ-ṭaʿmîya Der Bohnenkloßverkäufer.

134. أم الفلافل يا طعميه *ʾumm il-falâfil yā ṭaʿmîya*
Mutter des Pfeffers, o Bohnenkloß!

Wörtlich wäre »Mutter der Pfeffer[sorten]« oder »der Pfefferkörner«. Zur Bereitung der Bohnenklöße werden verschiedene Pfeffersorten verwandt; vgl. Meyerhof in AWO 1918, S. 213, Anm. 165.

135. سخنه القريصه سخنه *suḫna l-ʾurêṣa suḫna*
Heiße Klößchen, heiße!

baiyâʿ il-ḥalâwa Der Verkäufer von türkischem Honig.

136. عنبر يا حلاوه حلى *ʿambar yā ḥalâwa ḥallī*
Ambra, o türkischer Honig! Mache süß!

136 a. *sämsämîya yā ḥalâwa* Mit Sesam bereitet, o türkischer Honig! Spitta, S. 277.

136 b. *yā ḥilwĕ yûkal* O Süßes, das [viel] gegessen wird!
Spitta, S. 193, Z. 12.

baiyâʿ id-dandúrma Der Eisverkäufer.

137. دندرمه يا سلام دندرمه عالقشطه دندرمه يه يا دندرمه وانا اللى ابيع الدندرمه
dandurma yā salâm dandurma ʿal-ʾišṭa dandurma yah yā dandurma wána llī ʾabîʿ id-dandurma
Gefrorenes, schau an, mit Sahne! Gefrorenes, ach, Gefrorenes! Und ich bin's, der das Gefrorene verkauft!

138. يا ست ياللى فى البلكون
yā sittĕ yállī fi l-bäläkôn
اكل الجلاته من بدع اليوم
ʾakl il-galâta min bidʿ il-yôm
وحيات الصلا ويا الصوم
wiḥyât iṣ-ṣala waiya ṣ-ṣôm
تنزلى تكلى الدندرمه
tinzílī takli d-dandurma

1 O Dame, die du auf dem Balkon, 2 das Essen von Gefrorenem gehört zu den neuen Moden von heute. 3 Beim Gebet mitsamt dem Fasten, 4 möchtest du herabkommen und das Gefrorene essen!

In diesen und den folgenden Versen ist *galâta* (italienisch: *gelata*) und *dandurma* (türk. *dandyrma*) gleichmäßig durch »Gefrorenes« übersetzt, da sie hier auch fast gleichbedeutend gebraucht werden. Eigentlich ist ersteres »Fruchteis ohne Sahne«, letzteres »Sahneeis« (ice-cream). Statt *dandurma* hört man auch *dardúrma* und *ḍarḍúrma*.

139. يا ست ياللى فوق السطوح
yā sittĕ yállī fôʾ is-suṭûḥ
والمسك والعنبر بيفوح
wilmiskĕ wil-ʿambar bīfûḥ
انا اجى ولّا اروح
ʾana ʾágī walla ʾarûḥ
ولّا تنزلى تكلى الدندرمه
walla tinzílī takli d-dandurma?

1 O Dame, die du auf dem Dach, 2 und [um die] Moschus und Ambra duften, 3 soll ich kommen oder gehen? 4 Oder kommst du herab und ißt das Gefrorene? — Vgl. unten Nr. 314.

140. يا ست ياللى فى الحاره
yā sittĕ yállī fi l-ḥâra
ويا البنات الاماره
waiya l-banât il-ʾamâra
تعا خديلك سجاره
taʿâ ḫudî-lik sigâra
والا تعا كلى دردرمه
walla taʿâ kúlī dardurma

1 O Dame, die du im großen Hause 2 mit den Fürstentöchtern bist, 3 komm, hole dir eine Zigarette, 4 oder komm, iß Gefrorenes!

141. يا بت ياللى فوق السرير
yā bittĕ yállī fôʾ is-serîr
يا لابسه الثوب الحرير
yā labsa t-tôb il-ḥarîr
قولى لخودى الامير
ʾûlī laḫûki l-ʾamîr
وحيات النبى دا البشير
wiḥyât in-nâbī da l-bašîr
تنزلى تاخدى دردرمه
tinzílī táḫdī ḍarḍúrma

1 O Mädchen, die du auf dem Throne, 2 o die du ein seidenes

Kleid trägst, 3 sag zu deinem Bruder, dem Fürsten: 4 »Beim Propheten, das ist eine frohe Botschaft«, 5 [und] komme herab, hole Gefrorenes!

142. وانت واقف يا غزال *wē'inta wâ'if yā ġazâl*
وعمال تتعاجب عاجب الدلال *wē'ammâl tit'âgib 'igb id-dalâl*
ارمش بعينك وقول جعان *'irmiš bi'ênak wē'ûl ga'ân*
تعالى دوق الدردرمه *ta'âla dû' id-ḍarḍúrma*

1 Und du, die du da stehst, o Gazelle, 2 und die du selbstgefällig kokettierst, 3 winke mit deinem Auge und sprich: »Ich bin hungrig«, 4 komm, koste das Gefrorene!

143. يا بت يالللى فى الشباك *yā bittĕ yállī fi š-šibbâk*
اكل الجلاته ما يسلاش *'akl il-galâtta mā yislâš*
وانا اللى واقف مستناش *wana llī wâ'if ma-stannâš*
تنزلى تاخدى دردرمه *tinzílī taḫdī ḍarḍúrma*

1 O Mädchen, die du am Fenster bist, 2 wer das Gefrorene ißt, der läßt nicht davon. 3 Und ich bin's, der [hier] steht, ich warte nicht. 4 Komm herab und hole Gefrorenes!

In V. 2 steht *'akl* für *'âkil* (bzw. *wâkil*). Die Form *galâtta*, oben in Nr. 138 *galâta*, scheint individuell zu sein wie in diesen Versen (Nr. 141 ff.) *ḍarḍurma* neben *dandurma* oben Nr. 138 u. 139.

144. يا بت يالللى فى البلكون *yā bittĕ yállī fi l-bälākôn*
طلى وشوفى بدع اليوم *ṭúllī wĕšûfī bid' il-yôm*
وحيات الصلا ويا الصوم *wiḥyât iṣ-ṣálā waiya ṣ-ṣôm*
تنزلى تاخدى الدردرمه *tinzílī taḫdi [ḍ-]ḍarḍúrma*

1 O Mädchen, die du auf dem Balkon, 2 schau und sieh das Neue von heute! 3 Beim Gebet mitsamt dem Fasten, 4 mögest du herabkommen und das Gefrorene holen!

145. يا بت يالللى فوق السطوح *yā bittĕ yállī fô' is-suṭûḥ*
المسك منك عمال يفوح *il-miskĕ minnik 'ammâl ifûḥ*

استنى ولّا اروح *'astánna walla arûḥ*
والنبى تنزلى تاخدى الدردرمه *win-nâbī tinzílī taḫdi ḍ-ḍarḍúrma*

1 O Mädchen, die du auf dem Dach, 2 Moschusduft strömt von dir aus. 3 Soll ich warten oder gehen? 4 Beim Propheten, komm herab, hole das Gefrorene!

146. يا بت يالللى من عابدين *yā bittĕ yállī min 'abdîn*
قولى لبوكى صاحب الطين *'ûlī labûkī ṣaḥb iṭ-ṭîn*

انزل آخد دردرمه *'anzil 'âḫud ḍarḍúrma*

1 O Mädchen, das du von 'Abdîn bist, 2 sprich zu deinem Vater, dem Besitzer von viel Land: 3 »Ich will hinabgehen und Gefrorenes holen.«

Nach Ṣidqī bedeutet *ṭîn* hier »viel Land, großes Gut«. Der Gebrauch erinnert an die Verwünschungsformel am Schlusse der lydisch-aramäischen Bilinguis, in der es heißt, daß die Frevler *ṭîn ʒmîn* verlieren sollen; vgl. meine *Lydian Inscriptions* (*Sardis*, Vol. VI) S. 23, A, Zeile 8.

147.

قشطه العال يا دردرمه	1	*ʾišṭa l-ʿâl yā ḏarḏúrma*
جوزال يا دردرمه	2	*gōzâl yā ḏarḏúrma*
ما تزعليش من بياضك يا بيضه	3	*mā tizʿalîš min bayâḍik yā bêḍa*
السعد بين ايديكى	4	*is-saʿdĕ bên ʾayādîkī*
ما تزعليش من حمارك يا حمرا	5	*mā tizʿalîš min ḥamârik yā ḥamrā*
دا الورد زيّن خديكى	6	*da l-wardĕ zaiyin ḫaddêkī*
ما تزعليش من سوادك يا سوده	7	*mā tizʿalîš min sawâdik yā sôda*
دا الكحل سود عينيكى	8	*da l-kuḥḷ sauwid ʿēnêkī*
ما تزعليش من صفارك يا صفرا	9	*mā tizʿalîš min ṣafârik yā ṣáfra*
دا الغلب والهم حاطط عليكى	10	*da l-ġulb wil-hamm[ĕ] ḥâṭiṭ ʿalêkī*
ونرجع نقول ونوزن الاوزان	11	*wĕnirgaʿ nūʾûl wĕnûzin il-ʾauzân*
البيضه مغشوشه زى الجير عالحيطان	12	*il-bêḍa maġšûša zaiy il-gîr ʿal-ḥîṭân*
والحمرا مغشوشه زى اللحمه عند الجزار	13	*wil-ḥamra maġšûša zaiy il-laḥma ʿand il-gazzâr*
والصفرا مغشوشه زى الكركم عالعيدان	14	*wiṣ-ṣafra maġšûša zaiy il-kurkum ʿal-ʿîdân*
والسوده مغشوشه زى الفحم عند الفحام	15	*wis-sôda maġšûša zaiy il-faḥm ʿand il-faḥḥâm*
ولما السمره بلاحه حمرا	16	*wĕlamma s-samra balaḥa ḥamra*
يا بخت من يخدك يا سمرا	17	*yā baḫt man yáḫdik yā samra*
يعيش طول السنين فرحان	18	*ʿîš ṭûl is-sinîn farḥân*

148.

قشطه يا دردرمه	1	*ʾišṭa yā ḏarḏúrma*
من تخنك يا تخينه	2	*min tuḫnik ya tḫîna*
زى الجاموس يبرطع فى وسط الغيط	3	*zaiy il-gāmûs ʒbarṭaʿ fī wuṣṭ il-ġêṭ*
ومن رفعك يرفيعه	4	*wĕmin ruf'ik ya-rfaiyaʿa*
زى الجريد الناشف عالحيط	5	*zaiy il-gerîd in-nâšif ʿal-ḥêṭ*
قشطه يا دردرمه	6	*ʾišṭa yā ḏarḏúrma*

147. [1] Sahne, herrlich, o Gefrorenes! [2] Elegant, o Gefrorenes! [3] Zürne nicht ob deiner Weiße, o du Weißes: [4] das Glück ist in deiner Hand. [5] Zürne nicht ob deiner Röte, o du Rotes: [6] das ist die Rose, die

deine Wangen schmückte! 7 Zürne nicht ob deiner Schwärze, o du Schwarzes: 8 das ist die Schminke, die deine Augen schwärzte. 9 Zürne nicht ob deiner Gelbe, o du Gelbes: 10 das sind Kummer und Sorge, die bei dir weilen. 11 Doch nun wollen wir uns in der Rede wenden und wollen die Worte [anders] wägen. 12 Das Weiße ist wertlos wie der Kalk an den Wänden, 13 und das Rote ist wertlos wie ein Stück Fleisch beim Schlachter, 14 und das Gelbe ist wertlos wie Farbe aus Gelbwurzelstöcken, 15 und das Schwarze ist wertlos wie die Kohle bei dem Köhler. 16 Doch was das Braune angeht, das ist eine rote Dattel. 17 Glücklich, wer dich erhält, o Braunes! 18 Er wird alle Jahre lang froh leben.

148. 1 Sahne, o Gefrorenes! 2 Wegen deiner Dicke, du Dicke, 3 bist du wie ein Büffel, der mitten auf dem Felde umherläuft. 4 Und wegen deiner Schlankheit, du Schlanke, 5 bist du wie ein trockener Palmzweig auf der Wand. — 6 Sahne, o Gefrorenes!

Zu *gōzâl* (Z. 2) vgl. oben zu Nr. 42 sowie Jacob, *Türk. Literaturgeschichte* I, S. 31. Manchmal ruft der Eisverkäufer auch ganz türkisch *kaimak dardurma gōzâl* (so nach Ṣidqī). Wenn die Aussprache *kaimak* richtig ist, so muß sie in neuerer Zeit individuell übernommen sein, da man sonst durchaus *qaimaq* erwarten müßte, auch in Ägypten. Daß in Nordsyrien türkisches ق auch als arabisches ق übernommen wurde, ist selbstverständlich, da dort auch im Türkischen das *q* ganz ähnlich wie arabisches *q* gesprochen wird. Um den Ausdruck des türkischen Wortes innerhalb des Arabischen wiederzugeben, habe ich ein französisches Wort im Deutschen gebraucht. — In Z. 11 ist eine typische Übergangsformel des Erzählungsstils gebraucht: *nirgaʿ nuʾûl*; so heißt es in Märchen oft *nirgaʿ bil-kalâm* oder *nirgaʿ bin-naṣṣ wil-kalâm.*

147 und 148 wurden mir als das Lied desselben Verkäufers bezeichnet. Ich habe sie getrennt, da beide ganz verschiedenen Inhalt haben, und da 148_1 einen neuen Gesang zu beginnen scheint. Es ist aber möglich, daß derselbe Verkäufer, nachdem er in Nr. 147 die verschieden gefärbten Teile des Gefrorenen nach ihren guten und schlechten Eigenschaften besungen, indem er ihre Farben symbolisch deutete, sich in 148 an die umstehenden Mädchen wendet und nun deren Dicke und Schlankheit »symbolisch« deutet. Dann würde 148_1, der Ausruf, der sonst am Anfang oder am Schlusse steht oder auch als Einleitungs- und Schlußformel das ganze Lied einrahmt, hier zur Bezeichnung des Abschnittes dienen.

baiyâʿ il-mĕsamsim Der Verkäufer von Sesamgebäck.

149. 1 السمسمان يا حلو ومنعمان *ʾil-mĕsamsimân yā ḥilw wĕminʿâm*
2 يا مسمسم *yā mĕsamsim*

3 المفلسان ما بيسالان	*'il-mĕfallisân mā yis'alân*
4 واللى بالفلوس ما تشتهيه النفوس	*willī bil-fulûs mā tištihîʰ n-nufûs*
5 يا حلو يا منصان يا مسمسم	*yā ḥilw yā minṣân yā mĕsamsim*
6 المسمسم جى من استنبول	*'il-mĕsamsim gâi min istambûl*
7 فى علب بنور	*fī 'ilab bannûr*
8 ما يكلوش الا الحلو الغندور	*mā yaklûš illa l-ḥilw il-ġandûr*

1 Sesamgebäck — o süß und lecker! 2 O Sesamgebäck. 3 Die bankrotten Leute fragen nicht danach. 4 Aber wer bei Geld ist, [kauft], was seine Seele gelüstet. 5 O süß, o lecker, — o Sesamgebäck. 6 Das Sesamgebäck kommt aus Stambul, 7 in Kästchen von Kristall. 8 Das ißt nur der Schöne, der Fesche!

Die Form *mĕsamsimân* ist wohl nur des Reimes auf *minṣân* wegen gewählt. Letzteres, das ich hier durch »lecker« übersetzt habe, wurde mir als *maḥfûẓ* = *kwaiyis* erklärt. In Z. 3 kann *yis'alân*, dessen Endung auch wieder durch den Reim beeinflußt ist, sowohl aktivisch wie passivisch gefaßt werden. Im ersteren Falle heißt es dann »sie fragen nicht danach, weil sie es nicht kaufen können«; im zweiten Falle »sie werden nicht gefragt, es wird ihnen nicht angeboten, weil sie es doch nicht kaufen«.

In Z. 1 und 5 ist *ẉ* stimmlos, d. h. also ein schwach hörbares bilabiales *f*. In Z. 5 ist diese Pausalform am Platze, da hinter dem Worte *ḥilẉ* eine kurze Pause ist. In Z. 1 jedoch erwartet man etwa *ḥilẉ-ūminṣān*; die Form in meiner Umschrift ist eben dadurch entstanden, daß beim Diktieren eine Pause gemacht wurde. Vgl. oben zu Nr. 14.

H. Ausrufe aus Ṭanṭa.

150.	1 يالللى فى العلالى	*yállī fi l-'alâlī*
	2 والمسك منك يلالى	*wil-miskĕ mínnik ilâlī*
	3 متطلى امال يا عينى	*maṭṭúllī 'ummâl yā 'ênī*
	4 شغلت عقلى وبالى	*šaġġalti 'a'lī wĕbâlī*
	5 متطلى امال يا عينى	*maṭṭúllī 'ummâl yā 'ênī*
	6 بطبقك البنور	*biṭaba'ik il-bannûr*
	7 انا حمودة الصغير	*'ana ḥammûda [z-]zuġaiyar*
	8 وانا حمودة الغندور	*wana ḥammûda l-ġandûr*
	9 جايب لك كوم جلاته	*gāyíb-lik kôm galâtta*
	10 فى علب بنور .	*fī 'ilab bannûr . . .*
	11 قشطه يا دردرمه	*'išṭa yā ḍarḍúrma*

1 O die du auf dem Söller bist, 2 und von der Moschusduft ausströmt, 3 guck doch heraus, na also, o mein Lieb! 4 Du hast meinen Verstand und meinen Sinn berückt. 5 Guck doch heraus, na also, mein Lieb, 6 mit deinem Teller von Kristall! 7 Ich bin Ḥammûda, der

Kleine; [8] ich bin Ḥammûda, der Fesche. [9] Ich bring dir einen Haufen von Gefrorenem [10] in Kästchen von Kristall .... [11] Sahne, o Gefrorenes!

151. يالله يا سيدى ابراهيم 1 *yaḷḷā yā sîdi brāhîm*
ترمى العجايز فى بير 2 *tirmi l-ʿagâ(y)iz fī bîr*
وتتقل عليهم بحجر كبير 3 *witta"al ʿaléhim biḥagar kebîr*
لئن العجايز فى الفتنه شاطرين 4 *la'inn il-ʿagâ(y)iz fi l-fitna šaṭrîn*
وطول النهار فى الشمس متلقحين 5 *wĕṭûl in-nahâr fi s-säms mitla"aḥîn*
اكل النمايس بالمعالق 6 *'akl in-namâ(y)is bil-maʿâlî'*
واكل العجايز بالمغارف 7 *wĕ'akl il-ʿagâ(y)iz bil-maġârif*
نوم العجايز عالحصير 8 *nôm il-ʿagâ(y)iz ʿal-ḥaṣîr*
ونوم النمايس عالسرير 9 *wĕnôm in-namâ(y)is ʿas-serîr*
قشطه يا دردرمه 10 *'iṣṭa yā dardúrma*

[1] Wohlan, o Herr Ibrāhîm, [2] wirf die alten Weiber in einen Brunnen [3] und beschwere sie mit großen Steinen; [4] denn die alten Weiber sind erfahren im Klatschen, [5] und den ganzen Tag liegen sie in der Sonne. [6] Das Essen der jungen Mädchen [geschieht] mit [feinen] Löffeln, [7] aber das Essen der alten Weiber mit [groben] Holzkellen. [8] Das Schlafen der alten Weiber [findet statt] auf der Strohmatte, [9] aber das Schlafen der jungen Mädchen auf dem Bett. ..... [10] Sahne, o Gefrorenes!

In Z. 5 hat Ṣidqī الشمس geschrieben, aber *is-säms* diktiert; letztere Aussprache kommt in neuarabischen Dialekten häufiger vor. Das Wort *nāmûsa* (Mücke), plur. *namâyis*, erklärte er als »junges, hübsches weibliches Wesen«. Me. vergleicht den deutschen Ausdruck »netter Käfer«.

152. *baiyâʿ fûl sūdânī bi-ṭanṭa 'ismu ʿamm išḫêr* Der Verkäufer von Erdnüssen in Ṭanṭa, namens Onkel Išḫêr.

يا سودانى يا سودانى 1 *ya sdâânī ya sdâânī*
رجلى وجعانى 2 *riglī wagʿâânī*
امك حلوه لكن عاجبانى 3 *'ummak ḥilwa lâkin ʿagbâânī*
شفة امك بين اسنانى 4 *šiffit-immak bên isnâânī*
احسن من اللحمه الضانى 5 *'aḥsan mil-laḥm iḍ-ḍâânī*
يا ملوخيه يا ملوخيه 6 *ya mlūḫîya ya mlūḫîya*
جه المدهى من الغيبه 7 *ga l-madhī min il-ġêba*
رقع طبقين وطبسيه 8 *ra'aʿ ṭaba'ên wĕṭubsîya*
الملوخيه تقول انا النوتى 9 *il-mulūḫîya tu'ûl: 'ana n-nûtī*
اطلع القلعه بنبوتى 10 *'aṭlaʿ il-'alʿa binabbûtī*
وان كان الخيل مربوطى 11 *win kân il-ḫêl marbûṭī*
لحله برمش عنّى 12 *laḥillu biramšĕ ʿenaiya*
يا خضيره يا ملوخيه 13 *ya ḫḍêra ya mlūḫîya*

14 والقرع يقول انا اى ذنبى *wil-ʾarʿ ʾûl ʾana iz-zámbī*
15 قوروني من جنبى *ʾauwarûnī min gámbī*
16 وحطونى فى اطباق وردى *weḥaṭṭûnī fi ḍbâʾ wárdī*
17 وقدمونى للعرمبيه *weʾaddamûnī lil-ʿarambᵘîya.*

1 O du aus dem Sudan, o du aus dem Sudan! 2 Mein Fuß tut mir weh. 3 Deine Mutter ist süß, na und gefällt mir. 4 Die Lippe deiner Mutter ist an meinem Zahn 5 besser als das Fleisch vom Lamm 6 O Judenmalve, o Judenmalve! 7 Es kam der Erstaunte aus der Ferne; 8 er verschlang zwei Teller und eine Schüssel. 9 Die Judenmalve spricht: »Ich bin eine Seefahrerin. 10 Ich steige zur Burg hinan mit meiner Keule. 11 Und wenn die Pferde angebunden sind, 12 so löse ich sie mit einem Winke meiner Augen.« 13 O du grüne, o Judenmalve! 14 Und der Kürbis spricht: »Was ist meine Schuld? 15 Man hat mir in die Seite ein Loch gebohrt 16 und hat mich auf rosenrote Teller gelegt, 17 und mich den Beduinen angeboten.«

In Z. 1 ist das *ū* von *sūdânī* ganz ausgefallen wegen der überlangen Dehnung der zweiten Silbe. — Die Formen *wagʿânī* (2) und *ʿagbânī* (3) sind feminine Partizipien (واجعه und عاجبه) mit dem Verbalsuffix der 1. Person. — In Z. 3 und 4 sind die Formen *ʾummak* und *immak* gleich hintereinander gebraucht. — In Z. 5 ist *laḥm iḍ-ḍânī* vielleicht von mir verhört für *laḥmä ḍ-ḍânī,* da im arabisch geschriebenen Texte اللحمه steht. — In Z. 7 soll *madhī* nach Ṣidqī »Unglückskerl« bedeuten (etwa gleich sonstigem *mědahwī*), also von *dahja* abgeleitet sein, da die Frau von ihrem Manne öfters als *makrûh* (etwa = »das Ekel«) rede. Ich habe jedoch مدهى in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen. — In Z. 11 steht *marbûṭī* natürlich nur des Reimes wegen. — In Z. 14 steht *iz-zambī* für *eh zambī.* — Z. 11 *ḍbâʾ* für *ʾaṭbâʾ* (bzw. *iṭbâʾ*) mit Ausfall des ersten Vokals und partieller Assimilation des *ṭ* an das *b.* — Die Form *ʿarambᵘîya* in Z. 17 ist ganz ungewöhnlich. Sie soll nach Ṣidqī gleichbedeutend mit *ʿarab* sein. Falls sie = *ʿarabîya* ist, so haben wir ein *b* mit dem auch sonst vereinzelt im Neuarabischen vorkommenden ᵘ-Nachschlag; das ist ein Laut (*bᵘ*), der mehr an einheimische afrikanische Sprachen erinnert. Jedoch die Einschiebung eines Nasals wäre in diesem Worte sehr auffällig.

Der Sinn des ganzen Zwiegesprächs zwischen Judenmalve und Kürbis ist mir, wie ich im AWO ausgeführt habe, nicht klar geworden. Es ist mir jetzt aber wahrscheinlich, daß das Ganze voller Zweideutigkeiten ist, die der Ägypter sehr liebt, und daß auch Judenmalve und Kürbis eigentlich eine andere Bedeutung haben, zumal قرع »Kürbis« und قرع »inivit feminam« dieselben Wurzelkonsonanten haben. Diesen Dingen im einzelnen nachzugehen, bleibe der Skatologie überlassen.

153. Lied des Ḥinnis in Ṭanṭa.

حنس بيه	1	*ḥinnis bêêh*
اسم الله عليه	2	*smáḷḷa ʿalêêh*
سقفولوا والنبى يا عيال	3	*saʾʾafû-lu win-nâbī ya-ʿyâl*
مسخمطكوا صغار وكبار	4	*mĕsaḫmaṭkūʿ ṣiġâr wikbâr*
صلى عالنبى عليه	5	*ṣala ʿan-nâbī ʿalêêh*
شوفوا تجارته بقت قد ايه	6	*šûfu tgártu baʾit ʾaddĕ ʾêêh*
من ضحكه عالعيال الصغيرين	7	*min ḍiḥku ʿal-ʿiyâl iz-zuġaiyarîn*
يا رب خلى لحمر الكبير	8	*yā rabbĕ ḫallī l-aḥmar il-kebîr*
اللى بياجيب العيال الصغيرين	9	*ʾillī bīgîb il-ʿiyâl iz-zuġaiyarîn*
حنس اهو	10	*ḥinnis ʾahô*
البيه اهو	11	*il-bêh-ahô*
اهو دار	12	*ʾahô dâr*
اهو اسم الله عليه	13	*ʾahô ismaḷḷa ʿalêêh*
ليلة دخلته	14	*lêlit duḫlítu*
قادوا شمعته	15	*ʾâdū šamʿítu*
واللى يشتغل ياكل حمام	16	*willī yištaġal yâkul ḥamâm*
واللى ما يشتغلش ياكل براطيش واقلام	17	*willī mā yištaġalši yâkul barāṭîš wiʾlâm*
حنس بيه الجميل	18	*ḥinnis bê(h) il-gamîl*
يبيع بنكله ومليم	19	*ʾibîʿ binikla wĕmallîn*
دحنا دخلنا حارة المفلسين	20	*daḥna daḫanna ḥart il-mefallisîn*
لا بعنا بعشره ولا بعشرين	21	*la biʿna biʿášara wala biʿišrîn*

[1] Ḥinnis Bey, [2] Gottes Schutz über ihn, [3] klatscht ihm, beim Propheten, ihr Kinder! [4] Na, wart, ich will euch, klein und groß! [5] Betet zum Propheten um seinetwillen! [6] Seht, wie viel seiner Waren sind, [7] weil er mit den kleinen Kindern scherzt. [8] O Herr, behüte das große Rote, [9] das die kleinen Kinder bringt. [10] Ḥinnis, da ist er. [11] Der Bey da ist er. [12] Jetzt dreht er sich um. [13] Gottes Schutz über ihn. [14] In seiner Hochzeitsnacht [15] zündet ihm die Kerze an! [16] Wer arbeitet, bekommt Tauben zu essen; [17] wer nicht arbeitet, bekommt Schläge mit Pantoffeln und Maulschellen. [18] Ḥinnis Bey, der feine, [19] verkauft für Nickel und Millième. [20] Da sind wir nun in die Bankrottenstraße gekommen; [21] wir verkaufen nicht um halbe Pfennige noch um Pfennige!

Der Kopte Ḥinnis (d. i. Johannes) verkauft von seinem hölzernen Handwagen Kerne, Rösterbsen, Erdnüsse und »Glückspakete« mit allerlei Süßigkeiten. Er hat immer eine Schar von zwanzig bis dreißig Kindern hinter sich; den Titel »Bey« hat er sich natürlich selbst bei-

gelegt. Das *h* in *bêh* ist deutlich hörbar, daher im Plural *bēhât*; vgl. in Tigrē *bē'* = Bey.

Z. 4: *saḫmaṭ* bedeutet hier dasselbe wie *nâk*. Der Ausdruck wird aber kaum schlimmer empfunden sein als bei uns der oben gegebene. — Z. 8: *il-aḥmar ïl-kebîr* bedeutet *ṭarg*. — Z. 17: *barṭûša*, plur. *barāṭîš* ist ein »alter Pantoffel«. قَلَم »Ohrfeige«; vgl. Dozy, s. v. — Z. 19: *nikla* ist ein Zwei-Millième-Stück, also = 4 Pfennige. *mallîm* »Millième« wird meist (mit Dissimilation des zweiten *m*) *mallîn* gesprochen. — Z. 21: *'ašara* und *'išrîn* sind kleine Kupfermünzen (*ḫurda*), erstere im Werte von ¼, letztere im Werte von ½ Millième.

II. Ausrufe aus Ägypten und Syrien, nach Lane, Wetzstein und Kremer.

154. *'alêk il-'iwaḍ yā mōlâį* Dir liegt die Vergeltung ob, o Herr!
Frühlingsgurken; Damaskus.

155. *yā tišrînī, yā henā* O vom November, o gesegnete Mahlzeit!

156. *yā tišrînī, il-henā lemîn yĕ'îš* O vom November, gesegnete Mahlzeit dem, der's erlebt!

157. *min bên il-lûbyā* Zwischen den Lubien gepflückt!
Die Ausrufe 155—175 beziehen sich auf Novembergurken; Damaskus.

158. *ṭarîye wĕ-bâride wĕ-mäddät ṭi l-lêl* Zart und frisch, und sie hat sich in der Nacht gestreckt!
Gurkenart (*qitte*); Damaskus.

159. *ṭaiyib wĕ-ḥâmiḍ ṭaiyir 'araṭak ğâr muḥī id-dîn* Gut und sauer! Vertreibe deine Appetitlosigkeit, Nachbar des Muḥjī ed-Dîn.

160. *šê lillâh yā ṣāliḥîn* Etwas für Gott, o ihr Frommen!
Nr. 159 und 160: Saure Gurken; Damaskus.

161. *id-dâïm aḷḷâh, aḷḷâh id-dâïm* Der Dauernde ist Gott, Gott ist der Dauernde!
Lattich; Damaskus.

162. *muwaššame wĕ-suḫne wĕ-nâ'ime, lêlak yā barmekī* Tätowiert und warm und weich, [dies ist] deine Nacht, o Barmekide!

163. *meğôhar yā ḫummuṣ* Edelsteine, o Rösterbsen!
Nr. 162 und 163: Rösterbsen; 162 Damaskus, 163 Alexandrien.

164. *yā mĕsâlli l-ġalbân yā libb* O Tröster des Sorgenvollen, o Kerne!

165. *il-libb il-mĕḥammaṣ* Geröstete Kerne!

165 a. *muḥammaṣ yā libb* Geröstet, o Kerne!
164—165 a: Melonenkerne; 164 und 165 Cairo, 165 a Alexandrien.

166. *mellâsī yā ḥilū* Auf der Zunge zergehend, o süße!

167. *māwârdī yā ḥilū* [Wie] Rosenwasser, o süße!
Süße Granatäpfel; Damaskus.

168. *ʾaḥmar yā ḥabeš* Rote, o Melonen!
169. *ḥamra wĕ-zîʿā wârdī* Rot und ihr Rand ist rosig!
170. *yā mâl yâfā* O Frucht von Jaffa! — Vgl. Nr. 317.
171. *mâl ṣaḥyā* Frucht von Ṣaḥyā!
172. *mâl zbêne wi-zbēnât* Frucht von Zbêne und Zbēnât!
Wassermelonen; Damaskus.
173. *ʾaḷḷā yĕhauwinha yā lamûn* Gott mache sie leicht, o Zitronen!
Zitronen; Cairo.
174. *ʿasal yā burtuʾân ʿasal* Honig, o Apfelsinen, Honig!
Apfelsinen; Cairo.
175. *ḥêya ḷḷâh dārêjā* Gott lasse Dārêjā leben!
Weintrauben; Damaskus.
176. *yā ʾumm iš-šāmât yā nâfiʿa* O Mutter der Male, o Nützliche!
Kaktusfeigen; Damaskus.
177. *mädäd yā embâbī mädäd* Hilfe, o Schêch von Embâba, Hilfe!
178 *tirmis embâba yiġlib il-lôz* Die Lupinen von Embâba übertreffen die Mandeln! — Vgl. Nr. 80, 80a, 242, 321.
179. *yā maḥla bunaiy il-baḥr* O wie süß ist der kleine Sohn des Stromes!
Nr. 177—179: Lupinen; Cairo.
180. *ḥêya ḷḷâh ir-rašîd* Gott lasse Rosetta leben!
Zypergrasknollen (*ḥabb il-ʿazîz*); Damaskus.
181. *ʾaḷḷâh yĕḫûn il-ḫâïn* Gott ist treulos gegen den Treulosen!
182. *ʾaḷḷâh ʾabîlak yā ḫâïn* Gott zieht dich zur Rechenschaft, o du Treuloser!
Nr. 181 und 182: Dragun; Damaskus.
183. *yā fustuʾ mumallaḥ* O Pistazien, gesalzen!
184. *kullu malân* Alle voll!
185. *mâl ḥaleb, yā fustuʾ* Früchte von Aleppo, o Pistazien!
Nr. 183—185: Pistazien; Damaskus.
186. *lêlak yā barmekī* [Dies ist] deine Nacht, o Barmekide!
Gerösteter Hanf; Damaskus.
187. *mâl ir-ruḥêbe, yā tamr* Früchte von ir-Ruḥêbe, o Datteln!
188. *yallī ʿadîl it-tamr* O du, die den Datteln gleicht!
Nr. 187 und 188: Rosinen; Damaskus.
189. *mâl ḥalbûn ʾabyaḍ yā baʿl* Früchte von Ḥalbûn, weiß, o [vom] Baʿal!
Feigen; Damaskus.
190. *gimmêz yā ʿinab* Sykomorenfeigen, o Weintrauben!
Sykomorenfeigen; Cairo.
190a. *gimmêz ir-raṭl bi-nikla* Sykomorenfeigen, das Rotl zu zwei Millièmes! Cairo nach Me.
191. *yā ṛuṭeb.* O reife [Datteln]! Weiße Maulbeeren; Damaskus.

192. *tût šâmī* Maulbeeren von Damaskus!
Schwarze Maulbeeren; Damaskus.
193. *in-nôbe ḥilī ḥabb il-âs* Jetzt ist die Myrtenbeere süß geworden!
Myrtenbeeren; Damaskus.
194. *kull ʿaḍḍa biġaṣṣa* Jeder Biß um ein Würgen!
195. *ʾaṣlak fiʿlak* [Wie] deine Natur, [so] dein Tun!
196. *yā mudâwi l-ʿalîl dâwī ʿalîlak* O Arzt des Kranken, heile deinen Kranken!
197. *yā ʾumm il-ʿalîl dâwī ʿalîlik* O Mutter des Kranken, [heile] deinen Kranken!
194—197: Quitten; 194—196 Damaskus, 197 Ägypten.
198. *sumr, sumr il-bärrîye, benât il-bärrîye* Braune! Braune der Wüste! Töchter der Wüste!
Trüffeln; Damaskus.
199. *yā ḥalîm* O milder [Gott].
199 a. *yā ḥalêb* O Milch!
Milch; Damaskus.
200. *il-wardĕ kân sôk min ʿara' in-nābī fattaḥ* Die Rose war ein Dorn; vom Schweiße des Propheten blühte sie auf!
Rosen; Cairo.
201. *rawâyiḥ il-genna yā tamre ḥénna* Düfte des Paradieses, o Reseda!
Reseda; Cairo.
202. *šuġl it-tôr yā benât* Werk des Stiers, o Mädchen!
Baumwollzeug; Cairo.
203. *nĕbaiyin iz-zên* Wir wahrsagen das Schöne!
203 a. Über die Rufe der Wahrsagerinnen vgl. noch Newbold, *Journ. of the Roy. As. Soc.* 16, S. 285: »'Come, ye that desire to foresee your destiny! the past and the future shall be revealed unto you', or in shorter phrases, such as 'Come and see your fortunes' تعالى تعالى شفت البخت (Taali, taali, shuf tel bakht) etc.« Statt *šuft* würde man eher *šûf* oder *tĕšûf* erwarten; aber vielleicht ist *šuft* 1. Person, d. h. »ich habe [dein] Glück gesehen«. Ferner Lane, II, S. 111: »'I perform divination! What is present, I manifest! What is absent, I manifest! &c.' They mostly divine by means of a number of shells ...« Dazu stimmt der Ausruf, den P. Kahle mir mitteilte: *nĕbaiyin* [*iz-*]*zên bil-wada'* »Wir wahrsagen das Schöne aus den Muscheln«. Vgl. auch unten Nr. 291 f.
204. *niṭmur il-ġâīb* Wir bergen das Verlorene!
Rufe der Wahrsagerinnen in Ägypten. — Kremer hat *nidmor*, es ist aber wohl das Verbum *ṭamar* gemeint; das *ṭ* kann vor *m* leicht wie *ḍ* lauten.

205. *yā ʿauwaḍ aḷḷā* O vergelt's Gott!
Wasserträger; Cairo.

206. *yā ʿaṭšânnā, is-sebîl* O unser Dürstender, Opfertrank!

207. *sebîl yā ʿaṭšân ʿan rûḥ in-nābī wil-'imâm ʿalī wil-ḥasan wil-ḥosên yā ʿaṭšân sebîl* Opfertrank, o Dürstender, für die Seele des Propheten und des Imâm ʿAlī und des Ḥasan und des Ḥosên! O Dürstender, Opfertrank!

208. *ġaffar aḷḷâh danbak, yā ṣâḥib is-sebîl* Verzeihe Gott deine Sünden, o Spender des Opfertranks!

208 a. *sebîl aḷḷâh yā ʿaṭšân il-genna wil-maġfira lak yā ṣâḥib is-sebîl* Opfertrank, o Dürstender! Das Paradies und die Verzeihung mögen dir zuteil werden, o Spender des Opfertranks!

209. *raḥim aḷḷâh wālidêk yā ṣâḥib is-sebîl* Erbarme sich Gott deiner Eltern, o Spender des Opfertranks!

Die Form *raḥim* ist literarisch; es ist möglich, daß der *musebbil* sie gebraucht hat, da ja gerade Wörter der religiösen Sprache öfters auch im Volksmunde ihre literarische Form beibehalten; vielleicht geht sie aber auf Wetzstein zurück.

210. *fi l-ġenne maqâmak yā ṣâḥib is-sebîl* Im Paradies sei deine bleibende Stätte, o Spender des Opfertranks!

211. *il-faḍle lil-faḍîl wil-ġenne lil-muwaḥḥidîn hanîan lak, yā ṣâḥib is-sebîl* Der Überrest dem Freigebigen und das Paradies den Einheitsbekennern! Gesegne dir's Gott, o Spender des Opfertranks!

Nr. 206—211: Ausrufe des *musebbil*; 206, 208, 209—211 aus Damaskus, 207 aus Ägypten, 208 a aus Cairo. Me. hat den Anfang von 208 a, *sebîl aḷḷâh (yā) ʿaṭšân,* in Cairo täglich am Ezbekije-Garten gehört.

212. *bărrid ʿala qalbak iṭṭi l-ḥarâra* Erfrische dein Herz, lösche die Hitze!

Zuckerwasser, Limonade und Fruchtwasser; Damaskus. — Vgl. unter Nr. 304, 325.

213. *muʿallal yā wäläd* Gut geklärt, mein Kind!

214. *wiḥyât abûk muʿallal* Beim Leben deines Vaters, gut geklärt!

215. *bĕrauwiq id-däm* Es reinigt das Blut!

Nr. 213—215: Rosinenwasser; Damaskus.

216. *bâlak snûnak* Nimm deine Zähne in acht!

Fruchteiswasser; Damaskus. — Vgl. unten Nr. 305.

Der Plural *snûn* (statt des gebräuchlichen *snân*) ist mir nur aus diesen Ausrufen bekannt; vgl. Nr. 311.

217. *yā razzâq yā kerîm — yā fattâḥ yā ʿalîm* O Allernährer, o All-

gütiger, — o Erschließender, o Allwissender! — Vgl. unten Nr. 301.

218. *sulṭânī yā ka'k mâl il-ġadā* Königlich, o Brezel! Vormittagsspeise!

219. *ferāmûš yā ka'k* Gut ausgebacken, o Brezel!

220. *mâl ḥaleb yā nâ'im* Ware von Aleppo, o weiche!

Nr. 217—220: Brezeln; Damaskus.

220 a. *'aḷḷâh ir-râziq yā berâziq* Gott ist der Ernährer, o Berâziq!

220 b. *'akl is-snûnū* Schwalbenspeise!

Nr. 220 a und 220 b beziehen sich auf die *berâziq* »dünne, mit *dibs* (Traubenhonig) oder Butter bestrichene und mit Sesam (*simsum*) bestreute Weizenbrote«; Wetzstein, S. 517, in AWO nicht aufgeführt; Damaskus.

221. *'awâiḍ aḷḷâh il-käräm* Vergeltung Gottes [belohnt] die Mildtätigkeit!

Ğardaqa, eine Art Weizengebäck, das im Ramaḍân gegessen wird; Damaskus.

222. *hâda 'ilak yā ṣâïm* Dies gehört dir, o Fastender!

223. *hâda 'umil liṣ-ṣâïm* Dies ist für den Fastenden gemacht!

224. *suḥêrak yā ṣâïm* Deine Morgenspeise, o Fastender!

suḥêr steht hier für *saḥûr*, d. i. die Mahlzeit, die man während des Ramaḍân kurz vor der ersten Morgendämmerung einnimmt.

225. *yâ-mā 'arakûk bil-lêl yā ma'rûk* O wie hat man dich in der Nacht geknetet, o Knetbrot!

Nr. 222—225: Knetbrot, Fastenbrot; Damaskus.

226. *bimismâr yā ḥalâwa* Für einen Nagel, o türkischer Honig!

Türkischer Honig; Cairo.

III. Ausrufe aus Cairo nach Seetzen III, S. 233—237[1]).

227. *šâmī wi-rfaiya'* Syrische und schmale [Gurken]!

ruft der Gurkenverkäufer.

228. *ḥirâtī, yā fîgl, ḥirâtī* Von gepflügtem Land, o Rettiche, von gepflügtem Land!

[ruft der,] der Steckrüben verkauft.

Seetzen schreibt *harráthy*; daher wäre vielleicht eine fellachische *ḥarâṭī* anzusetzen. Es ist denkbar, daß der Steckrübenverkäufer seine Ware im Ausrufe mit Rettichen vergleicht; s. AWO, S. 416. Wahrscheinlich liegt aber irgendein Versehen vor.

[1]) Die etwas altertümliche Schreibweise Seetzen's war in meinem Manuskripte bei wörtlichen Zitaten beibehalten; sie ist jedoch in der Druckerei, soweit es möglich war, nach den neuesten Vorschriften geändert worden.

229. *ḥiml il-baǧl* Eine Maultierlast!
ruft der Salatverkäufer.

230. *šâmī yā tûm šâmī* Syrisch, o Knoblauch, syrisch!
ruft der Lauchverkäufer.

231. *yā mulūḫîya bil-qadaḥ* O Judenmalven nach der Kanne!
ruft, der diese verkauft.
Die »Kanne« beträgt 2,12 Liter.

232. *ḥirâtī yā fûl ǧamʿ in-náda* Von gepflügtem Lande, o Saubohnen, gelesen im Morgentau!
ruft der, der grüne Bohnen in Hülsen verkauft.
Über *ḥirâtī* vgl. Nr. 228; statt *náda* hat SEETZEN *nídda*; das kann fellachische Aussprache (*nída*) sein. — Vgl. oben Nr. 31.

233. *ṣaʿîdī yā ʿads* Oberägyptische, o Linsen!
ruft der Linsenverkäufer. — Vgl. oben Nr. 34.

234. *yā malâna* O Kichererbsen!
ruft der Verkäufer von grünen Linsen in ihren Hülsen.
SEETZEN und FLEISCHER fassen das Wort *mellâne* in der Bedeutung »voll«. Ich glaube sicher, daß *malâna* Cicer arietinum (oben Nr. 35, 36) gemeint ist.

235. *meǧôhar yā ḥummuṣ* Edelsteine, o Rösterbsen!
[ruft,] der geröstete Kichern verkauft — Vgl. oben Nr. 37.

236. *burúllusī* Aus Burullus!
ruft der, der Wassermelonen verkauft, weil die von Burlos berühmt sind.
Über die Form des Namens vgl. die Bemerkungen von FLEISCHER (Bd. IV, S. 457 f.).

237. *min bälädī* Von meinem Dorfe!
ruft der Händler saurer Limonen.

238. *qrênī yā leimûn qrênī* Aus Krên, o Limonen, aus Krên!
[ruft,] der süße Limonen (von Krên) verkauft.

239. *šaqqit turunǧa bi-ǧedîd* Eine Sukkadenscheibe für einen Ǧedîd!
der dünne Scheiben von den großen Zitronen verkauft, die Scheibe für einen Schdîd, eine Kupfermünze, wovon 10 auf 1 Para gehen.

240. *ʿilabī yā zebîb ʿilabī* In Schachteln, o Rosinen, in Schachteln!
der Rosinen verkauft.

241. *bis-sibaḥ yā bálaḥ* An Rosenkränzen, o Datteln!
Aufgereihte Datteln, wie ein Rosenkranz.

242. *turmus yā (e)mbâbī* Lupinen, o Embâbī!
Lupinen von dem Dorfe Embâbe.
M. E. ist eher der Schêch von Embâbe angerufen; vgl. oben Nr. 80, 177-179 in AWO, unten Nr. 321.

243. *šarâniq muḥammaṣ, yā ḥabb il-ʿazîz u ḥummuṣ we-hâza l-libb el-muḥammaṣ, il-lôz yā libb abyaḍ* Gerösteter Hanfsame, o Ḥabb il-ʿAzîz und Rösterbsen, und dies sind geröstete Kerne, [wie] Mandeln, o weiße Kerne!
ruft ein Mann, der verschiedene Samen, nebst Mandeln usw., umherträgt, die von den Weibern und Kindern häufig gegessen werden.

Über *šarâniq* s. Fleischer, Bd. IV, S. 459 f. Es ist wahrscheinlich, daß der Mann, der dies Naschwerk verkauft, auch Mandeln dabei hat. Im Ausrufe dient *il-lôz* aber der Form nach eher zur Anpreisung der Melonenkerne.

244. *yā binduq ʿala l-lôz* O Haselnüsse auf Mandeln!
ruft, der Haselnüsse, Cherrûb [d. s. Johannisbrotfrüchte], Mandeln, Rosinen, Feigen verkauft.

Vielleicht liegt ein Versehen bei Seetzen vor. Dr. Bilharz (Bd. IV, S. 458) sagt: »يا بندق على اللوز rufen die Verkäufer von Lupinen, ترمس. Es soll bedeuten, daß sie den Wohlgeschmack von Mandeln und Haselnüssen vereinigt besitzen.« Letztere Erklärung ist mir wahrscheinlicher.

245. *bil-qadaḥ yā ruzz abyaḍ* Nach der Kanne, o weißer Reis!
ruft der Reisverkäufer.

246. *yā kusbura bil-qadaḥ* O Koriander, nach der Kanne!
[ruft,] der getrockneten Koriander, Wiesenkümmel, Fenchel usw. verkauft.

247. *baḥrī baḥrī* Vom Meere, vom Meere!
ruft der Fischhändler. — Vgl. oben Nr. 94.

248. *qašâš sämîn* [Zahlreich wie] Spreu, fette!
ruft, der Salzfische verkauft.

Statt *qašâš* ist vielleicht *qušâš* (bzw. *qišâš*) zu lesen; die Bedeutung des Wortes ist m. E. am ehesten so aufzufassen, daß der Haufe von kleinen Salzfischen (*fesîḫ*) mit einem Haufen Spreu verglichen wird.

249. *baṭârix nâšif* Trockener Rogen!
[ruft,] der getrockneten Botarich (Fischrogen) verkauft.

250. *sämîn yā qôqaʿ* Fett, o Erdschnecken!
der eßbare Erdschnecken verkauft.

251. *milâḥ il-milâḥ* Schöne Küken!
ruft, der kleine Küken verkauft. Vgl. oben Nr. 102.

252. *is-simân il-bêtī* Die fetten, im Hause aufgezogenen!
der große Hühner verkauft.
Über die Form *bêtī* s. oben Nr. 79 u. Fleischer, Bd. IV, S. 456.

253. *ṣabâḥna abyaḍ* Unser Morgen sei weiß!
ruft der Milchverkäufer.
»Weiß« = »glücklich«; Anspielung auf die Farbe der Milch.

254. *yā läbän ṣâfī* O reine Milch!
ruft der Buttermilchverkäufer.
Über die Bedeutung von *läbän* und *ḥalîb* s. AWO zu Nr. 105 ff.

255. *ṭaiyib yā läbän* Gut, o Milch!
ruft, der sehr saure Buttermilch verkauft.

256. *ʿasal bir-raṭl* Honig, nach dem Rotl!
ruft, der Sirup verkauft.

257. *yā ʿāšûr imbârak yā mêʿa mbâraka* O gesegnetes ʿAschûr, o gesegneter Styrax!
ruft derjenige, der eine Art gesegnetes Räucherwerk zehn Tage lang im Monat Mohárram verkauft. Der Käufer beräuchert sich damit zu Hause, um wider böse Augen sicher zu sein (man glaubt nämlich, der Blick einiger schade).
Vgl. dazu Fleischer in Bd. IV, S. 460.

258. *ḫaḍrā yā ḥinna* Grün, o Henna!
[ruft,] der Henna herumträgt.

259. *bil-wêba yā milḥ* Nach der Wêbe, o Salz!
ruft der Salzverkäufer.
Eine Wêbe faßt 33 Liter. Gewöhnlich spricht man heute *malḥ* in Cairo; die alte Form *milḥ* scheint sich hier im Dialekt des Verkäufers erhalten zu haben.

260. *yā sâtir* O Beschützer!
ruft der Seifenhändler.
D. i. Anruf an Gott.

261. *nâʿim yā duqâq nâʿim* Fein, o Lupinenmehl, fein!
ruft, der dies verkauft zum Händewaschen, wozu es besser als Seife sein soll.

262. *ʿalā dawâtak yā gäbälī* Zu deiner Pfeife, o Bergtabak!
ruft der Tabakverkäufer.
Vgl. Fleischer, Bd. IV, S. 460.

263. *hâza libân yā banât* Dies ist Libân, o Mädchen!
ruft derjenige, der den Lebbân zum Kauen der Weibspersonen verkauft. Sie bedienen sich desselben auch wie des eingedickten Honigs, um etwaige Haare von den Backen zu reißen, indem sie denselben darauf kleben.

264. *maqaššât stambûlī yallī muwaṣṣîtni l-maqaššât* Stambuler Besen!
O du, die du bei mir die Besen bestellt hast!
ruft, der eine Art kleiner Besen verkauft.

Fleischer, Bd. IV, S. 462, hielt das Wort *moassîtny* für verhört; auch im Orient habe ihm niemand darüber Auskunft geben können. Das ist seltsam. Es ist m. E. sicher Partiz. II von وصى mit Femininendung und Suffix. Vor dem Suffix wird die Femininendung des Partizips im Ägyptisch-Arabischen meist zu *â*; doch kommen in den abgeleiteten Stämmen auch Formen, wie hier, mit *-t* vor; vgl. Willmore, 2. Aufl., S. 100, und Spitta, S. 241. Die Konstruktion mit doppeltem Akkusativ ist ungewöhnlich; man erwartet *ʿal-maqaṣṣât*.

265. *hâdi l-quffa l-ʿamûla* Dies ist der schön gearbeitete Korb!
[ruft], der eine Art von Körben, von Dattelblättern und Reisstroh verfertigt, verkauft.

Das Wort عمولة wird meines Wissens sonst *ʿumûla* gesprochen; doch Seetzen hat hier stets *a* oder *ä* in der 1. Silbe.

266. *hâza santabûr yā banât* Das ist Santabûr, ihr Mädchen!
ruft das Weib, das feine Kattunleinwand verkauft.

267. *il-bûṣ yā il-bûṣ* Schilfrohr, o Schilfrohr!
ruft der, der das starke Schilfrohr, ein gewöhnliches Brennmaterial, herumträgt.

268. *ǧill iṣ-ṣêfī* Sommermistfladen!
ruft derjenige, der bereitete Mistfladen für die Haushaltungen zum Brennen verkauft.

Warum gerade die Sommerfladen angepriesen werden, ist bei Fleischer, Bd. IV, S. 455, ausgeführt.

269. *ḥalabī yā ḥaǧâra* Aleppinisch, o Pfeifenköpfe!
ruft der Pfeifenkopfhändler.

Die Form *ḥaǧâra* wohl dialektisch für *ḥiǧâra*.

270. *il-ḫêt ir-ruṭaiya*ʿ, *maḥârim ʿamûla, dikak ʿamûla* Feiner Zwirn! Taschentücher, schöne Arbeit! Hosenbänder, schöne Arbeit! der Schnüre, Hosengürtel usw. verkauft.

271. *Ǧélli béllа méschkalíh*! ruft, der allerhand kurze Waren auf seinem Kopfe herumträgt, z. B. Scheren, Messer, Korallen, Kämme, Ringe usw.

Fleischer, Bd. IV, S. 459, erklärt, يالللى بلا مشط عليه o du, der du ohne Kamm bist, her zu ihm! Das ist natürlich möglich; aber sicher ist mir diese Erklärung nicht. Das zweite Wort kann auch *billāh* sein, und in dem dritten sind viele Abtrennungs- und Lesemöglichkeiten enthalten. Eine sichere Erklärung vermag ich vorläufig nicht zu bieten.

272. *qinâwī yā qulal* Aus Kene, o Wasserkrüge!
ruft, der Trinktöpfe verkauft.

Vgl. Fleischer, Bd. IV, S. 461.

273. *qidra s-samannûdī* Kochtopf von Samannûd!
ruft, der weißes, grobes Töpfergeschirr von Szemmenûd verkauft.
Vgl. Fleischer, Bd. IV, S. 461.

274. *yâ-mā yiʿtâz il-bêt, yā kibrît* O was das Haus bedarf, o Schwefel!
ruft der Schwefelfadenhändler.

275. *ṣûf yā ġazzālât* Wolle, o Spinnerinnen!
ruft, der Wollengarn verkauft.

276. *skemle ʿamûla, manfaḍa ʿamûla, ġuṭī qulal ʿamûla, ṭablîya ʿamûla* Schemel, schöne Arbeit! Aschbecher, schöne Arbeit! Krugdeckel, schöne Arbeit! Tabletts, schöne Arbeit!
der neue, kleine, orientalische Tischchen, hölzerne Tellerchen, um die Tabakspfeifen darauf auszuklopfen, die Deckel zu den Trinktöpfen und hölzerne Bretter, worauf man das Brot zu den Backöfen trägt, verkauft.

277. *yā ʿazîz* o Mächtiger!
ruft der Pfeifenreiniger. — Anruf an Gott.

278. [*n*]*inzaḥ il-bîr* Wir reinigen den Brunnen!
ruft der Brunnenreiniger.
Das [*n*] ist von mir ergänzt.

279. *bawâṭī naʿammir, qaṣʿa naʿammir, ġurbâl naʿammir, manḫul naʿammir, munfâḫ naʿammir* Kummen bessern wir aus! Schüsseln bessern wir aus! Feine Siebe bessern wir aus! Grobe Siebe bessern wir aus! Blasebälge bessern wir aus!
der alte große, hölzerne Kummen, dergleichen kleine Siebe von ledernen Riemen und von Pferdehaaren und Blasebälge ausbessert.

280. *ṣaḥn naʿammir, sulṭanîya naʿammir, finǧân naʿammir* Teller bessern wir aus! Porzellannäpfe bessern wir aus! Tassen bessern wir aus!
der porzellanene, fayencene usw. Teller und Schüsseln und Kummen, wenn sie zerbrochen sind, imgleichen Kaffeetassen ausbessert.

281. *yā laṭîf* O Milder!
ruft der Mistsammler, welcher allerhand Abfall zum Heizen der Bäder sammelt. — Anruf an Gott.

282. *maḥrama qaṣab lil-bêʿ* Gestickte Tücher zum Verkauf!
Juden, welche alte, mit Silber gestickte Tücher aufkaufen, um das Silber zu schmelzen.

283. *qizâz mekassar lil-bêʿ* Zerbrochenes Glas zum Verkauf!
der zerbrochenes Glas kauft.

284. *nuḫâla lil-bêʿ* Mehlabfall zum Verkauf!
der Dust (den Abfall von gemahlenem Getreide) aufkauft.

285. *raml yā ṭâlbe raml* Sand, o die du Sand wünschest!
der Streusand verkauft.

286. *il-ṭafl yā ʿâiza ṭ-ṭafl* Walkererde, o die du Walkererde gebrauchst!
der eine Art Walkererde verkauft, welche schwangere Weiber essen, womit sie in den Bädern die Köpfe waschen und die Hände.

287. *we-hâza ḥağar iz-zinâd* Und dies ist der Feuerstein!
der Feuersteine verkauft.

288. *fiʿlu aqwa* Sein Werk ist sehr stark!
ruft der Wasserverkäufer.
Doch vgl. die andern Ausrufe oben Nr. 125, 205—211.

289. *yā ġánī* O Allreicher!
ruft der Verkäufer von Süßigkeiten. — Anruf an Gott.

290. *[n]iftaḥ il-fâl* Wir eröffnen das Wahrzeichen!
rufen die Wahrsagerinnen.
Seetzen hat *jíftach*; das könnte sich auf Gott beziehen; doch glaube ich, daß am ehesten hier die 1. Pers. Plur. zu lesen ist.

291. *il-kuḥl ʿâl, nibṣar il-aḥlâm, ġâib nebâššir, banât neṭahhar* Spießglanz, herrlicher! Wir schauen die Träume, das Geheime verkünden wir, Mädchen beschneiden wir!
ruft ein Weib, das Köhhel verkauft, Träume auslegt, wahrsagt und Mädchen beschneidet.

292. *nedu*[1] *wi-nṭahhar* Wir tätowieren und beschneiden!
Nach P. Kahle und M. Meyerhof. Dies ist ein anderer Ruf der Zigeunerinnen, der hier eingefügt sein möge, da er sich an 290 und 291 anschließt. Vgl. oben Nr. 203.

IV. Ausrufe aus Jerusalem nach Bauer und Spoer.

baiyâʿ it-tuffâḥ Der Apfelverkäufer.

293. *yā baiyârī wil-moi[ye] ʿalêk ġârye yā baiyârī* O du aus dem bewässerten Garten! Und das Wasser fließt zu dir! O du aus dem bewässerten Garten!
Spoer, S. 186.

baiyâʿ il-burdĕʾân Der Apfelsinenverkäufer.

294. *šarâb il-ʿaṭṭâr yā burdĕʾân yā mâl yâfā yā burdĕʾân* O Trank des Spezereienhändlers, o Apfelsinen, o Ware aus Jaffa, o Apfelsinen!
Spoer, S. 186. — Vgl. Nr. 317.

baiyâʿ iṣ-ṣabr Der Verkäufer von Kaktusfeigen.

295. *ʿala ḷḷâh iğ-ğabr yā ṣabr* Bei Gott ist der Lohn, o Kaktusfeigen!
Spoer, ebd. D. i. der Lohn für den Verlust, den der Verkäufer erleidet, wenn er so billig verkauft.

296. *ṣabâḥ il-ʿâfye, yā tîn, u-ʿala ḷḷâh iǧ-ǧaber, yā ṣaber* Morgen des Wohlgelingens, o Feigen, und bei Gott ist der Lohn, o Kaktusfeigen!
BAUER, S. 238.

baiyâʿ iǧ-ǧummêz Der Verkäufer von Sykomorenfeigen.

297. *bálamī yā ǧummêz âh yā laḳṭ in-náda, mā ʾaḥlâk yā bálamī, yâ-mā zaʾzaʾat il-balábil ʿa-ʾummak yā mḥánna* Balamische, o Sykomorenfeige! Ach, Lese des Morgentaus, wie süß bist du, o Balamische! Wie oft haben die Nachtigallen auf deiner Mutter gesungen, o Hennagefärbte!
SPOER, S. 186. *Balamī* erklärt SPOER als »noble«; nach DOZY, s. v., ist es eine besondere Sykomorenart. Die »Mutter« ist natürlich der Baum (*ṣaǧara*).

Der Maulbeerenverkäufer.

298. *balaḥ yā tût, ʾaḥmar yā tût, willī bôklak mā bimût* Datteln, o Maulbeeren! Rot, o Maulbeeren! Und wer dich ißt, wird nicht sterben!
BAUER, S. 238.

Der Verkäufer von Weißdornfrucht (Crataegus monogyna).

299. *zaʿrûr iǧ-ǧabal* Zaʿrûr-Äpfelchen des Berges!
yâ-mā ḥamal O wie oft hat er getragen!
BAUER, S. 238.

baiyâʿ il-ḥubz Der Brotverkäufer.

300. *ḥubz suḫun ir-rĕǧîf ib-matlîk* Heißes Brot, der Laib für einen Metallik!
Der Metallik (von den deutschen Soldaten in der Türkei »Schmetterling« genannt) hat den Wert von 10 Para.
SPOER, S. 186.

baiyâʿ il-kaʿk Der Brezelverkäufer.

301. *yā ftâḥ, yā ʿalîm, yā razzâʾ, yā kárîm* O Erschließender, o Allwissender, o Allernährer, o Allgütiger!
BAUER, S. 238. — Vgl. Nr. 217, 336.

302. *yā aḷḷâh, yā kárîm, yā ǧánī — kaʿk suḫun* O Gott, o Allgütiger, o Allreicher! Heiße Brezeln!
SPOER, S. 185.

baiyâʿ [*ʿir*] *is-sûs* Der Verkäufer von Süßholzwasser.

303. *barrid ḥuʾâdak ya msauwib wil-kāstên ib-matlîk nâhye ktîr* Kühle dein Herz, o Erhitzter! Und zwei Gläser für einen Metallik, sehr gut zubereitet!
SPOER, S. 185. — Vgl. Nr. 128, 326.

Der Verkäufer erfrischender Getränke.

304. *barrid ʿala ʾalbak, ya mšauwib* Kühle dein Herz, o Erhitzter!
Bauer, S. 239. — Vgl. Nr. 212, 325.

305. *barrid (ḥallī) snûnak, yā walad, hâda mâl iš-šâm* Kühle (süße) deine Zähne, o Knabe, dies ist Ware von Damaskus!
Bauer, S. 239. — Vgl. Nr. 216, 329, 330.

306. *ʿasal, yā ḫarrûb, mtälläğ* Honig[süß], o Johannisbrot[wasser], mit Eis gekühlt!
Bauer, S. 239. — Vgl. Nr. 328.

307. *šarâb il-lamûn, dundurma, yā bûz* Limonenwein, Gefrorenes, o Eis!
Bauer, S. 239. Im Original steht *šarrāb bil-lämûn*; doch halte ich obige Lesung, namentlich in Hinblick auf Nr. 126 oben, für richtiger.

baiyâʿ ġazl il-bänât Der Verkäufer von Mädchenfäden.

308. *ġazl il-bänât, wil-bêʿa biʿašara, bihauwin(h)a aḷḷâh*! Mädchenfäden, und kosten eine Aschara! Gott wird sie (d. i. den Verlust der Münze) erleichtern!
Bauer, S. 238.

309. *ġazl il-bänât il-bêʿa biʿašara, biʿauwiḍ aḷḷâh taʿâl u-dûʾ yā balâš il-bêʿa bimatlîk* Mädchenfäden kosten eine Aschara! Gott wird's vergelten. Komm und schmecke, ach umsonst! Kosten einen Metallik!
Spoer, S. 185.

Die »Mädchenfäden« sind eine in Fäden gezogene, weiße, lockere Süßigkeit. Eine Aschara ist $\frac{1}{4}$ Piaster, also 10 Para, oder ein Metallik.

. baiyâʿ il-kaʿkabân Der Verkäufer von Zuckerstangen.

310. *ḥállī ḥállī yā nâʿim, il-bêʿa bi-matlîk yáḷḷā, yáḷḷā*! Versüße, versüße, o du Feiner! Kosten einen Metallik, los, los!
Spoer, S. 185. — Vgl. Nr. 330.

311. *ḥallī sunûnak, yā walad, hâḍī ḥalâwit iš-šâm uʿaiyiḥ ʿala ʾummak yā walad* Versüße deine Zähne, o Knabe! Dies ist Süßigkeit aus Damaskus! Und rufe deine Mutter, o Knabe!
Spoer, S. 185. Vgl. Nr. 330.

baiyâʿ is-saḥlab Der Verkäufer von Saḥlab.

312. *saḥlab suḫun* Heißer Saḥlab!
Spoer, S. 185. — *Saḥlab* ist nach Spoer »heated milk thickened«, nach Me. eine schleimig-milchige Emulsion aus den Wurzelknollen verschiedener Knabenkraut-(Orchis-)Arten. Die Lexika geben auch im Deutschen das Wort »Salep«; es ist mir unbekannt.

baiyâʿ id-dundurma Der Verkäufer von Gefrorenem.

313. *dundurma, yā dundurma, wil-bêʿa bi-matlîk, dundurma* Gefrorenes, o Gefrorenes! Es kostet einen Metallik, Gefrorenes!
Spoer, S. 185. Ebenso Bauer, S. 238.

314. *yā bintī yállī ʿas-suṭûḥ* O mein Mädchen, die du auf dem Dache,
tištrī willa ʾarûḥ Kaufst du oder soll ich gehen?
wiḥyât ḥauwa w-âdam u-nûḥ Beim Leben Evas und Adams und Noahs,
tištrī minnī dundúrma Kaufe von mir das Gefrorene!
Bauer, S. 238 f. — Vgl. oben Nr. 139.

V. Ausrufe aus Jerusalem nach Mielck.

315. نابت يا فول *nâbit yā fûl*
Keimend, o Saubohnen!

Vgl. Nr. 33 a. — Diese Bohnen kommen aus dem syrischen Tripolis nach Jerusalem; sie werden etwa zwei Tage in Wasser geweicht, bis sie anfangen, schwach zu keimen, dann gesalzen und mit Petersilie gegessen.

316. بزر يا مملح *bizr yā mĕmállaḥ*
Kerne, o gesalzen!

Vgl. Nr. 43, 44, 164—165 a.

317. مال يافا *mâl yâfā*
Ware aus Jaffa!

Ruf des Apfelsinenverkäufers. — Vgl. Nr. 294. In Damaskus (Nr. 170) werden die Wassermelonen aus Jaffa angepriesen.

318. احلى من السكر يا بردقان *aḥlā min is-sukkar yā burd'ân*
Süßer als Zucker, o Apfelsinen! — Vgl. Nr. 63.

319. زينى يا عنب *zênī yā ʿanab*
Herrlich, o Weintrauben!

320. ترمس مملح يا ترمس *turmus mĕmállaḥ yā turmus*
Lupinen, gesalzen, o Lupinen!

321. يا ترمس احلى من اللوز *yā turmus aḥla mnil-lôz*
O Lupinen, süßer als Mandeln!

Vgl. Nr. 80, 80 a, 177—179, 242. — Mielck schreibt *ṭurmus* mit *ṭ*; diese Aussprache wird durch das folgende *r* entstanden sein.

322. يا عيش *yā ʿîš*
O Brot!

Das gewöhnliche Wort für »Brot« ist in Syrien und Palästina *ḫub(i)z*. Auch nach Mielck rufen die Kinder auf der Straße *ḫubâz* oder *ḫubâ-âz*

323. قريشه *ʾarîše*
Arîsche! (D. i. Sahne mit Zucker.)

324. عالصابون النابلسى ياالله عالصابون *ʿaṣ-ṣābûn in-nābilsī yaḷḷā ʿaṣ-ṣābûn*
Her zur Seife aus Nabulus, wohlan, her zur Seife!
Vgl. Nr. 116.

325. يا مشوّب برّد عقلبك *ya mšauwib barrid ʿa-ʾalbak*
O du, dem heiß ist, kühle dein Herz!
Ruf des Wasser- und Limonadeverkäufers. — Vgl. Nr. 212, 304.

326. عسل يا سوس *ʿasal yā sûs*
[Wie] Honig, o Süßholz[wasser]! — Vgl. Nr. 128, 303.

327. خروب يا مال الشام *ḫarrûb yā mâl iš-šâm*
Johannisbrot[wasser], o Ware aus Damaskus!

328. تلج يا خروب *tälǧ yā ḫarrûb*
[Wie] Eis, o Johannisbrot[wasser]! — Vgl. Nr. 306.

329. عدّى سنانك *haddi snânak*
Beruhige (erfrische) deine Zähne!

330. حلي سنونك *ḫalli snûnak*
Versüße deine Zähne!

Nr. 329 und 330 sind die Rufe der Verkäufer von erfrischenden süßen Getränken; vgl. Nr. 305. Aber nach Mielck ist 330 der Ausruf des Verkäufers von *mʿallal*, einer besonderen Art von Süßigkeit; dazu vgl. Nr. 311. In Nr. 213, 214 bedeutet *muʿallal* jedoch nach Wetzstein »gut geklärt« und bezieht sich auf Rosinenwasser. — Vgl. auch Nr. 216.

331. بوزه بوزه بالحليب *bôza bôza b-ḥalîb*
Bosa, Bosa mit Milch!

Die Aussprache mit *ô* (wie im Türkischen) ist hier auch für das Arabische bezeugt; zu *bûza* vgl. Dozy s. v.

332. غزوزه بارده *gazóza bârde*
Kaltes Selterwasser!

Da in Syrien und Palästina (mit Ausnahme der Dialekte, in denen ق zu *g* wird) meist kein *g* gesprochen wird, ist *kazôza* wohl die gewöhnlichere Aussprache.

333. سحلب *saḥlâ-âb*
Salep! — Vgl. Nr. 312.

334. بيشفى الغليل وبيحيى العليل *bišfi l-ġalîl u-biḥyi l-ʿalîl*
Es heilt den Durstigen und macht den Kranken gesund!
Ausruf der Verkäufer von Melonen und Getränken. — Vgl. aber Nr. 196, 197.

335. كعك بسمسم *ka'k bi-simsum*
Brezel mit Sesam!
D. s. mit Sesamkörnern bestreute Brezel.

336. يا كريم *yā kārîm*
O Allgütiger!
Ausruf des Brezelverkäufers; vgl. Nr. 217, 301, 302. Mielck's Gewährsmann behauptete, *kārîm* bedeute hier »Brezel«, da diese immer morgens früh ausgerufen würden zur Zeit, wo man sonst den Allgütigen anrufe. Dies ist, wie M. richtig erkannt hat, von dem Manne erfunden, nur um eine Erklärung zu geben.

337. فطور العافيه *fṭûr il-'âfye*
Frühstück der Gesundheit!
Ausruf des Verkäufers von Brezeln und gemahlenen *za'tar* (Thymian), die zusammen gegessen werden.

338. ناعمه *nâ'ime*
Feingebäck!
Nach Mielck's Gewährsmann ist *nâ'ime* ein süßes Gebäck aus ganz feinem Mehl.

339. حلاوه بسمسم *ḥalâwe b-simsum*
Türkischer Honig mit Sesam!
Nach Mielck wird die *ḥalâwe* zum größten Teil aus Rückständen, die bei der Sesamölbereitung übrig bleiben, hergestellt.

340. بقلاوى *bi'lâwā*
Baklâwa!
Das ist das bekannte, im Orient auch von den Europäern gern gegessene süße Schichtgebäck.

341. تمريه *tamrî-îyê-ê*
Tamrîje!
Tamrîje soll nach Mielck's Gewährsmann eine Art von Süßigkeit, die aus feinem Mehl, Zucker, Butter, Mandeln und Nüssen hergestellt wird, bezeichnen, hier im Ausruf aber allgemeiner Ausdruck für Süßigkeiten sein.

342. حلو يا عسل *ḥilu yā 'asal*
Süß, o Honig!

343. جاى يا ناس شو عالمحلبيات الطريه *ǧây yā nâs šū hal-mēḥallayât it-ṭarîye.*
Hierher, ihr Leute, was sind das für frische Süßigkeiten!

344. ويا بلاش عالبيعه بمتليك *wayā balâš hal-bê'a b-matlîk*
Wie geschenkt! Kostet [nur einen] Metallik!
Zum »Metallik« vgl. oben Nr. 300, 309, 310.

345. يا غشيم لا تنغر هون المحليات الطيبه *yā ġašîm lā tingarr hôn il-mĕḥallayât iṭ-ṭaiyibe*

O Unwissender, laß dich nicht [anderswo] betrügen, hier gibt es die guten Süßigkeiten!

Nr. 342—345 werden ganz allgemein für Süßigkeiten gebraucht.

346. عليك بالذوق *'alêk bid-dô'*

Komm und koste!

347. يالله عالقرمش *yallā 'al-'irmuš*

Auf zum Knuspern!

Nr. 346 und 347 werden ganz allgemein gebraucht, hauptsächlich aber wohl für Gebäck und Süßigkeiten.

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, daß Socin in der ZDMG. Bd. 37, S. 211—215 eine Anzahl von arabischen Ausrufen aus Môṣul veröffentlicht hat, die zwar in manchen Punkten von den ägyptischen und syrischen abweichen, aber doch auch wichtiges Vergleichsmaterial bieten. Hierauf sowie auf die folgenden vier Ausrufe machte mich Herr Dr. Mielck freundlicherweise aufmerksam. Diese vier sind nur in Übersetzung gegeben; die arabischen Originale ließen sich jedoch nach Nr. 206-211, 220 a und b herstellen.

L. Bauer, *Volksleben im Lande der Bibel*, 1903, S. 30: Ausruf des Wasserträgers:

»Belebe dein Herz von diesem Trank! O du Durstiger, trinke umsonst Wasser, frisches Wasser!«

Der Verkäufer einer Art dünner, mit Butter oder Weinbeermus bestrichener und mit Sesam bestreuter Brote ruft:

»Gott ist der Ernährer, o Schwalbenspeise!», d. h. es ist eine delikate Speise für Damen, die mit Schwalben verglichen werden.

A. Forder, *Daily Life in Palestine*, London 1912,

S. 86: »Water for nothing, come ye thirsty ones and drink freely!«

S. 87: »Cold, cold, drink and be satisfied, it is free, come and drink!«

Aus Landberg, *Critica Arabica* I, S. 69 wäre nachzutragen: »الله مخلف جابر[Gott ist der Vergelter, der Helfer] rufen die Verkäufer von Süßigkeiten an den Festtagen in Kairo.« Gott, den »Helfer« (*gâbir*), ruft auch der Verkäufer von Hammelköpfen (oben Nr. 89) an. Vielleicht hängt die Bezeichnung des Brotes als ابو جابر und ام جابر (vgl. Lane, s. v. جابر) mit den Ausrufen zusammen.

Über *ka'k* (Nr. 217—220, 301, 302, 336), *berâziq* (220 a, b), *ġardaqa* (221), *ma'rûk* (235) und die Siebe (279) ist die Arbeit von Mielck,

Terminologie und Technologie der Müller und Bäcker im islamischen Mittelalter zu vergleichen.

Obwohl ich in dieser Arbeit die älteren, in der arabischen Literatur verstreuten Ausrufe nicht herangezogen habe, möchte ich doch auf das schöne Lied des Sklavenverkäufers in 1001 *Nacht* (ed. Macnaghten Bd. I, S. 291, ed. Kairo 1325 A. H. Bd. I, S. 179f.) hinweisen, ferner auf die noch älteren Beispiele, die Goldziher in der WZKM, Bd. 16, S. 136 gedeutet hat. Als einziger Vergleich aus einem ganz andern Lande des Orients sei das Lied des indischen Milchverkäufers angeführt, das sich bei R. Tagore *Das Postamt*, Leipzig o. J., S. 35f. findet:

»Saure Milch, saure Milch, gute feine saure Milch
Vom Sennerdorf, vom Land des Pantschmura-Berges am Ufer des Schamli.
Saure Milch, gute saure Milch!
Am frühen Morgen treiben die Frauen die Kühe unter die Bäume, daß sie in einer Reihe stehen, und melken sie, und am Abend stellen sie die Milch auf, daß sie stockt.
Saure Milch, gute saure Milch!«

Kleine Mitteilungen und Anzeigen.

Martin Hartmann,

geb. 9. Dezember 51 zu Breslau, gest. 5. Dezember 19 zu Berlin.

Er war kein typischer deutscher Professor, weder in seinem Wesen noch in seinem Schaffen. Er war überhaupt kein Typus, sondern stand unter eigenen Gesetzen: ein wilder Trieb aus dem so wohlgeordneten und zurechtgeschnittenen französischen Garten der Fleischerschen Schule. Man kann ihn den Tagesschriftsteller unter den deutschen Orientalisten nennen, nicht weil er auch Zeitungsartikel schrieb, nicht weil er auch in seiner wissenschaftlichen Produktion gern in den Ton des Feuilletons oder gar des politischen Leitartikels fiel, nein, sondern deshalb, weil ihn stets das gerade Aktuelle, das Allerneuste interessierte, und weil er, als ob der Setzer auf ihn wartete, bis ins hohe Alter schnell fertig mit dem Worte war und seine Artikel noch feucht in die Druckerei sandte. Das ist in der Journalistik eine Notwendigkeit, in der Wissenschaft ein Verhängnis. Es ist auch Martin Hartmanns Verhängnis gewesen. Aber es entsprach nun einmal seinem Temperament, seiner geistreich schnell zupackenden Art, seinem inneren Drang, den Fluß des Lebendigen wissenschaftlich zu meistern, solange er noch wirklich Fluß war. Er konnte nicht, wie es s nst Gelehrtenart ist, aus dem Parkett oder aus der Loge von fern die Entwicklung auf der Bühne verfolgen, er sprang auf die Bühne selbst, agierte mit und kritisierte das Stück schon nach dem ersten oder zweiten Akte. Ging das Spiel weiter, fiel ihm Neues ein und immer wieder Neues, er hängte es an das eben Geschriebene an; wissenschaftlich lebendig, wie er war, sah er immer neue Perspektiven, und im Handumdrehen wurde aus einem Aufsatz ein Buch. Nichts ist für ihn charakteristischer als sein Werk »*Die arabische Frage*« mit 92 Seiten Text, 500 Seiten Anmerkungen und 31 Seiten Berichtigungen. Dabei Tagespolitik und schwer gelehrte philologische und archäologische Ausführungen aneinandergeschweißt. Ausgangspunkt die arabische Bewegung in Syrien und in Jemen, genau wie seine Chinastudien in *Der Islamische Orient* Bd. I von den Boxerunruhen und dem Chinafeldzug, seine *Unpolitischen Briefe aus der Türkei* (id. Bd. III) von der jungtürkischen Revolution und seine Missions- und Afrikastudien von einer aktuellen kolonialpolitischen Diskussion ausgingen. Überall greift er mit dem scharfen Rüstzeug seiner großen geistigen Gaben und seiner staunenswerten sprachlichen und realen Kenntnisse in die Debatte ein.

Nun ist die Aktualität seiner Produktion geschwunden; dadurch wirkt ihr Stil, ihr Ton noch unerträglicher, als er es schon mitten im Tagesstreit war. Das darf der Chronist eines Toten ruhig sagen, nachdem er als Kritiker dem Lebenden seine Meinung nicht verhehlt hat (ARW XV, 535 und seine Antwort im Vorwort zu *Islam, Mission, Politik* 1912). Es ist nicht schwer und nicht einmal ungerecht, über die Mehrzahl seiner Bücher den Stab zu brechen. Aber sind es wirklich nur aufgeputzte Zeitungsartikel und gedruckte Notizbücher mit Exkursionen in die mannigfaltigsten Wissensgebiete, die ihn zur Zeit der

Niederschrift gerade beschäftigten? Auch ein Tagesschriftsteller kann im geistigen Leben der Nation eine große Rolle spielen, oft eine größere als ein trockener und gediegener Gelehrter. Martin Hartmann hat eine Rolle gespielt; er ist nicht wegzudenken aus der Orientalistenwelt des deutschen Kaiserreiches. Aber auch an rein gelehrter Forschung hat er darüber hinaus Erhebliches geleistet, und der objektive Chronist muß sich die doppelte Frage vorlegen: Was hat er in seiner Zeit bedeutet und was bleibt von seiner Lebensleistung?

Was hat er in seiner Zeit bedeutet? Da darf man nicht an seine Bizarrerien denken, an seine vielen kleinen Schwächen und Absonderlichkeiten. Auch diese haben ihre Aktualität verloren. Vor unserem Geiste steht ein Mann, der eine tiefe Tragik in sich trug. Es ist die Tragik des Wissenden, der sich im Sinne der gesehenen Ziele zu vollenden sucht, dem aber die eigene Anlage die Vollendung versagt. Je mehr sich seine immer wachsende Leidenschaft auslebt, desto weiter entfernt er sich von der geahnten Vollendung seines Wesens und seiner Leistung. Von vornherein verschloß ihm sein Temperament den Weg zum künstlerischen Maß der Dinge. Darunter hat er aber wohl kaum gelitten, aber was er unter Schmerzen mit ganzer Seele suchte, war: Wertung und Synthese. Eine richtige Wertung der Dinge aber braucht nüchterne Prüfung. Ira et studium sind dabei schlechte Berater. Martin Hartmann aber haßte und liebte, und zwar elementar. Er verurteilte ebenso schnell und ebenso unbegründet, wie er sich begeisterte. Ebenso tief war sein Bedürfnis nach Synthese, aber seine Schlüsse waren oft gezogen, ehe die Prämissen feststanden. Seine Ungeduld bei der Beschaffung der Unterlagen ließ ihn intellektuell zu falschen Synthesen und ethisch zu falschen Wertungen gelangen. Und das fühlte er, er wechselte ehrlich und bescheiden — was er im Grunde war — die Position, sobald er seinen Fehler erkannte; aber er erkannte ihn nicht immer, legte sich dann aber um so leidenschaftlicher auf seinen Standpunkt fest. Das Schlimmste war, daß er überall wertete und Schlüsse zog, auch wo es gar nicht hingehörte, daß er das Kleinste gleich zur gesamten Weltanschauung in Beziehung setzte, daß er nicht nur Forscher, daß er Prediger sein mußte. Daher jenes Schillernde und Aggressive, das alle seine Arbeiten kennzeichnet. Die tiefste Tragik aber lag darin, daß er im höheren Sinne sowohl in der Synthese wie in der Wertung unproduktiv, aber von einem unstillbaren Drang nach Produktion beseelt war und deshalb von tausend Seiten Gedanken herbeiholte und die oft geistreiche Mischung des Reproduzierten für schöpferische Produktion hielt. Er suchte zeitlebens den delphischen Gott, aber sein Temperament und seine Anlagen hatten ihm seinen Platz im Zuge des orphischen Gottes gewiesen. Wie ein Bacchant durchraste er die weite Welt des Geistes, maßlos, bizarr, ein Schrecken für den Zuschauer, aber ihn trieb doch ein Gott. Die höheren Weihen freilich hat er weder vom orphischen noch vom delphischen Gotte empfangen.

So war es denn auch nicht seine Persönlichkeit, die wirkte. Seine Bedeutung lag in der unendlichen Fülle von Anregung, die von ihm ausging. Man ärgerte sich oder man lächelte über ihn, je nach Einstellung und Temperament, aber man lernte von ihm. Wo waren denn in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert die Orientalisten, die einen Blick für die Probleme des zeitgenössischen islamischen Orients hatten, der doch gerade damals für Deutschland so wichtig zu werden begann? Gewiß, man war aus der Fleischerschen Ära heraus, man wußte, daß ʿĀ'ischa auch noch etwas anderes war als ein Partizipium der ersten Form, Nöldeke und Wellhausen hatten der Realienforschung Bahn gebrochen, und große ausländische Gelehrte, wie Goldziher und Snouck Hurgronje, begannen sich durchzusetzen, aber vom modernen Orient studierte man bestenfalls die Dialekte. Martin Hartmann war in Deutschland der erste und lange Zeit der einzige, der die staatliche Gestaltung, die politischen Kämpfe, die kulturellen Verhältnisse des modernen Orients in den Bereich seiner Studien zog und ihre Betrachtung aus der Domäne

des reinen Journalismus in die Höhenlage wissenschaftlicher zeitgeschichtlicher Forschung zu heben versuchte.

Gewiß ist ihm das nicht immer geglückt, aber er sah die Probleme und weckte bei andern die Lust, ihnen nachzugehen. Ich werde nie den großen Eindruck vergessen, den ich als junger Mann von den ersten Heften seines *Islamischen Orients* empfing. Auf der Universität hatte ich kein Wort von diesen Dingen gehört. Der moderne Islam war nach der Schulmeinung »erstarrt« und wissenschaftlich uninteressant. Dazu kam die Abneigung der Philologen gegen jede soziologische wie zeitgeschichtliche Betrachtung. Politisch war der Gelehrte schon den heimischen Problemen gegenüber uninteressiert, und der Philologe nun gar war eben Historiker, das keimende neue Leben selbst der eigenen Nation blieb ihm fremd. Konnte man da von deutschen Orientalisten dem modernen Orient gegenüber eine andere Stellungnahme erwarten? Mir ging damals eine neue Welt auf, und ich werde diese Dankesschuld Martin Hartmann gegenüber niemals vergessen. Ich habe später die Schattenseite seiner Arbeitsweise deutlich genug empfunden, namentlich wenn man sie mit der Snouck Hurgronjes verglich, der aber eben kein Deutscher war und mehr den Problemen der holländischen Kolonialpolitik nachging. Als akademischer Lehrer habe ich stets die zeitgenössischen Probleme in Kollegform behandelt und sehr viel Zeit darauf verwandt, aber ich muß hier bekennen, daß ich mich nur selten und ungern auch literarisch auf diesem Gebiete betätigt habe. Hier schreckten mich die Spuren Martin Hartmanns, dessen Schwächen ich stets voll erkannte, ebenso stark wie mich sein Vorgang auf dieses Gebiet hinauslockte. Er hatte den Mut, seine Haut zu Markte zu tragen, wohl ohne zu ahnen, wie berechtigter Kritik er sich damit aussetzte, aber Anerkennung verdient sein Vorgang unter allen Umständen. Gewiß mag Sensations-, mag Aktualitätslust bei ihm eine Rolle gespielt haben, aber er sah doch die Probleme und machte auf sie aufmerksam, während alle andern sie entweder überhaupt nicht sahen oder aus Angst vor dem Zorn der Zunft über Journalismus und Dilettantismus den Kopf lieber in den Sand steckten. Hier liegt Martin Hartmanns historisches Verdienst, hier liegt der Vorzug seiner Tagesschriftstellerei.

Freilich war auch er nur langsam dazu gekommen. Auch er wurzelte, wie es ja auch unerläßlich ist, in der Sprache. Als er nach vollendeten Studien in Breslau und Leipzig mit 24 Jahren im Dienste des Reiches nach Konstantinopel und Syrien ging (1875—87), da widmete er sich zunächst dem Einleben in die Landessprache. Aus dieser Zeit stammt sein *Arabischer Sprachführer* (1880), der wenigstens in seinem syrischen, d. h. eben dem von Martin Hartmann verfaßten Teil ganz vortrefflich ist. Auch blieb er noch lange als getreuer Schüler Fleischers mit rein philologischen Aufgaben beschäftigt, was um so merkwürdiger war, als er seit Herbst 1887 als Lehrer am Seminar für orientalische Sprachen in Berlin wirkte. Besonders die Metrik hatte es ihm angetan. Seine *Hebräische Verskunst* (1894), sein *Metrum und Rhythmus* (1896) und endlich sein Buch *Das arabische Strophengedicht I Das Muwaššaḥ* (1897) sind dessen Zeuge. Der Realienforscher tritt uns zuerst in seinem Buche *Bohtan* (1897), das man fast ein *salname* dieser Landschaft nennen kann, entgegen, aber erst am Ende des Jahrhunderts und von da ab immer stärker bricht der Erforscher zeitgenössischer Zustände bei ihm durch. Im gleichen Jahre beginnt der *Islamische Orient* zu erscheinen, in dem auch die *Lieder der libyschen Wüste* und *The Arabic Press of Egypt* herauskommen (1899). Bei der Aufnahme dieser *Lieder* dachte er natürlich zunächst an Dialektforschung, aber sein Interesse ging weit darüber hinaus, und mit seinem Buch über die arabische Presse Ägyptens setzte er bewußt seinen Fuß auf Neuland. Kein Mensch hatte sich bisher um die zum Teil sehr ephemere Presse Ägyptens bekümmert, und doch gibt es wohl keine bessere Quelle für die Reaktion des Orients auf das Vordringen der, um mit Hartmann zu reden, »fränkischen« Gedankenwelt als die Druckerzeugnisse

der orientalischen Tagesliteratur. Mit welchem Aufgebot wissenschaftlicher Kräfte gehen wir heute dem Prozeß der Hellenisierung des Orients nach, aus Steintrümmern und Papyrusfetzen suchen wir uns ein Bild dieses welthistorischen Prozesses zu rekonstruieren; um die mindestens ebenso gewaltige geistige Auseinandersetzung zwischen dem modernen Europa und dem islamischen Orient kümmert sich aber kein Mensch. Die wichtigsten Quellen und Dokumente läßt man achtlos zugrunde gehen, teils weil man diese brennende Frage nicht sieht, teils weil die wissenschaftliche Forschung erst reizvoll zu werden scheint, wenn die Forschungsobjekte nur noch in Bruchstücken vorliegen. Man nennt das dann den »historischen Abstand«, den man haben muß, um die Dinge richtig zu beurteilen. Nun Martin Hartmann hatte den Mut, hier gegen den Strom zu schwimmen, er sah, was nottat, er suchte zu retten und zu erhalten, solange es noch etwas zu retten und zu erhalten gab. Gott sei Dank hat sein Vorgang Schule gemacht, aber das Verdienst gebührt ihm. Auf der Berufungsliste einer deutschen Fakultät hat er unter diesen Umständen natürlich nie gestanden.

Seit der Wende des Jahrhunderts steht Martin Hartmann nahezu ausschließlich in zeitgeschichtlicher Forschung. Überall geht er dabei in vergangene Zeiten zurück und sucht das Vorhandene als historisch Gewordenes zu begreifen. Seine Aufsätze sind Legion. Die Arbeitskraft dieses Mannes war staunenswert. Vier Gebiete sind es, die ihn immer und immer wieder beschäftigen, der zentralasiatische (russisch-chinesische) Islam, die arabische Frage, jungtürkische Politik und Literatur und der afrikanische Islam und sein Ringen mit dem missionierenden Christentum. Obwohl er bei seinen Ausführungen häufig von den Forschungen anderer ausgeht, verläßt er sich doch nirgends auf seine Vorgänger, zieht überall die Quellen heran und kommt dabei vom Hundertsten ins Tausendste. Nirgends will er abhängig bleiben, sprachliche Hemmungen stören ihn nicht. Er lernt im reifen Mannesalter noch Russisch und Chinesisch, er baut seine türkischen Kenntnisse aus, ja er steigt selbst in die Probleme des ihm ganz fremden zentralafrikanischen Islam herein; wenn er auch hier am wenigsten tief gräbt, so sucht er doch, zu eigenen Resultaten zu gelangen (MSOS. XV (1912); *Islam, Mission, Politik* 1912). Über seiner ganzen Arbeit steht dabei das Motto des Materialsammelns, aber er versucht, seinem Wesen getreu, auch gleich zu gruppieren und in Kategorien einzuordnen. Seine Bedeutung liegt zweifellos auf dem Gebiete des Stoffsammelns und der Stoffanalyse, während er bei der Konstruktion, bei der Systematik seinem ganzen Wesen nach versagen mußte. Nun ein paar Beispiele zum Beleg.

Über die Probleme des chinesischen Islam wird man sich kaum irgendwo so gut orientieren können wie in seinen Schriften, beginnend mit dem ersten Bande seines *Islamischen Orients* über seinen Artikel *China* in der E. I., seine zahlreichen kleineren Aufsätze über seine Turkestanreise 1902/03 im MSOS., RMM. 1908 Nr. 6 und sein Buch *Chinesisch-Turkestan. Geschichte, Verwaltung, Geistesleben und Wirtschaft*, Halle 1908, bis zu seiner letzten größeren Abhandlung über dies Thema in WI I. (1913) 178—210. Dort sind auch noch andere Arbeiten von ihm zitiert, die offenbar nicht mehr erschienen sind. Daneben verfolgt er unermüdlich alle Schwankungen der modernen Geschichte der arabisch sprechenden Länder der Türkei; er beginnt mit einem wichtigen Aufsatz über die *'Arabijje*, gibt dann sein schon erwähntes Buch über *Die arabische Frage* heraus dessen archäologische Teile hier nicht zu erörtern sind, schreibt *Reisebriefe aus Syrien* (1913), verfolgt in ungezählten Artikeln und Analysen alle Phasen der englischen Arabienpolitik, die Streitigkeiten der arabischen Beduinenfürsten — ich nenne nur seine wirklich wertvollen Inhaltsangaben nach Père Anastases *Lughat el-'arab*. In diesen Analysen liegt überhaupt eines seiner Hauptverdienste. Das gilt besonders auch für das türkische Problem. Die Stoffmassen, die er hier bezwang, lösten die Bewunderung aller Nutz-

nießer seiner Arbeit aus. Man durchblättere nur seine Sammelreferate *Der Islam* 1907 (MSOS. 1908), *Der Islam* 1908 (id. 1909), *Die neuere Literatur zum Türkischen Problem* (*Zeitschr. f. Politik* III [1909]), und dann seine bibliographische und kritische Leistung in *Die Welt des Islams*. Diese Zeitschrift der von ihm begründeten »Deutschen Gesellschaft für Islamkunde« hat in den Jahren ihres Bestehens nahezu von ihm gelebt. Alle auf die Türkei bezüglichen Ereignisse vor dem Kriege und besonders während desselben, die islamischen Kriegsurkunden, die parlamentarischen Verhandlungen, die Erzeugnisse der türkischen Moderne, diese ganzen vielgestaltigen Fragen sind hier von ihm mit großer Sachkunde behandelt. Besonders der neueren türkischen Literatur galt während seiner letzten Lebensjahre sein Hauptinteresse. Er schöpfte dabei nicht nur aus Büchern, sondern stand in lebendigem Austausch mit den zahlreichen Orientalen, die das Schicksal des Krieges nach Deutschland führte. In bezug auf die Türken war er aus einem Saulus ein Paulus geworden. In seinen Schriften vor 1914 war er ein leidenschaftlicher Türkenhasser, wohl weil er aus seiner syrischen Zeit sich eine besondere Sympathie für die unter türkischem Joche seufzenden Araber bewahrt hatte. Noch seine *Unpolitischen Briefe aus der Türkei* (Isl. Or. Bd. III, 1910) — übrigens eine höchst politische Sammlung von wild durcheinandergewürfelten, zum Teil sehr interessanten Reisenotizen — atmen einen wenig türkenfreundlichen Geist. Man hat ihm seine spätere Türkenbegeisterung von manchen Seiten verdacht. Es war keine Charakterlosigkeit; dies schnelle Umlernen lag gerade in seinem Charakter.

Seine Vielseitigkeit und Produktivität steigerte sich von Jahr zu Jahr; er war unermüdlich und lebte schließlich ausschließlich seiner wissenschaftlichen Arbeit. Die Zahl der Bücher, die er in seinen letzten Lebensjahren herausbrachte, ist beträchtlich. War er mit dem Alter persönlich milder geworden, so atmen seine Bücher bis zuletzt den stürmischen Geist seiner Jugend. Manche davon wären besser ungeschrieben geblieben; denn leider ließ er sich aus dem Bedürfnis nach Synthese und Wertung auch zu zusammenfassenden und systematischen Darstellungen veranlassen, denen er einfach nicht gewachsen war. Es wäre ein Werk der Pietät, die Restauflage seines Handbuchs *Der Islam, Geschichte, Glaube, Recht* (1909) einzustampfen (vgl. meine Kritik in ARW XV, 535). Auch seine *Fünf Vorträge über den Islam* (1912) sind nicht viel höher zu bewerten. Immerhin sind dies populäre Zweckschriften. Ernster nehme ich seinen Beitrag zur *Kultur der Gegenwart* II, 2, *Die islamische Verfassung und Verwaltung* (1911). Dies wundervolle Thema ist zwar in einer etwas höheren Tonlage behandelt; aber der Sachverständige legt diesen unglückseligen Versuch, nicht genügend beherrschte Historie in eine mißverständliche Systematik hineinzupassen, mit tiefer Trauer aus der Hand.

Je weniger sie ihm lag, um so stärker zog ihn in den letzten Jahren gerade die Systematik an. Vor allem hatte es ihm die soziologische Betrachtung angetan. Alle seine späteren Arbeiten führen ein eigentümliches Gesellungsschema durch: Geschlechtsgesellung, Volks- bzw. Sprachgesellung, Wirtschaftsgesellung, Vorstellungsgesellung. Aus Kampf und Verbindung dieser Gruppen erwuchs ihm Kultur und Staat. In der Einleitung seines Buches *Islam, Mission, Politik* hat er sich offen darüber ausgesprochen, woher ihm die Anregung hierzu gekommen war. Sie stammt aus A. Geyers *Philosophischer Einleitung in die Rechtswissenschaften* in v. Holtzendorffs *Realenzyklopädie*. »Nicht daß ich seine Gruppen nur einfach anempfand. Ich arbeitete vielmehr die ganze Materie selbständig durch, und immer wieder von neuem. Die soziologische Fachliteratur habe ich dabei weniger beachtet.« Martin Hartmann suchte geradezu mit Leidenschaft nach Gesetzen des historischen Geschehens. Mit Recht fühlte er aber, daß bei dem gegenwärtigen Stande der Gesellschaftswissenschaft das Hauptgewicht auf die beschreibende Tätigkeit, d. h. auf die Soziographie zu legen sei. Sein eigener Forschungstrieb führte ihn aber

darüber hinaus zur Gliederung. »Mir reihen sich die Einzeltatsachen, kaum daß sie mir klar vor der Seele stehen, zusammen, und zwar so, daß ich dem Gesamtbilde auch formell einen Ausdruck geben muß.« Dabei kennt er deutlich die Gefahren des Syntheseübens. Die Gefahren liegen nach zwei Seiten: einmal in Richtung des immerwährenden Neuaufbauens von Synthesen, die sich jagen, ohne daß eine von ihnen gründlich durchgearbeitet wird, zweitens in Richtung auf das Sichverbohren in eine Synthese und ihre schablonenhafte Zutodehetzung. Er glaubte, diese Gefahren zu vermeiden; seine Fachgenossen dürften anders gedacht haben, wenn auch niemand außer dem Schreiber dieses Nachrufs Widerspruch erhob. Soziologische Arbeit pflegt in Philologenkreisen nicht hoch im Kurse zu stehen. Ich widersprach, weil ich die Wichtigkeit solcher Betrachtungsweise voll anerkenne; nur war und bin ich der Meinung, daß solche Kategorien in Erscheinung treten sollen wie das Gefühl in einem lyrischen Gedicht, unausgesprochen und doch jedem Leser gegenwärtig. Martin Hartmanns System war an sich nicht schlecht, aber in seiner Erfinderfreude hetzte er es derartig zu Tode, daß man vor lauter Gliederung und Einschachtelung den lebendigen Zusammenhang der Dinge aus dem Auge verlor, und das Leben nicht erklärt, sondern verwirrt wurde. Und konnte schon der orientalistische Fachmann nichts damit anfangen, um wieviel weniger der Laie, dem doch die Mehrzahl seiner soziologischen Betrachtungen gewidmet war.

Anerkannt aber muß werden, daß hier ein großes Wollen vorlag. Mortalibus nil ardui est — diesen Horazischen Satz hat er bewahrheitet. Er schrak vor keiner Arbeit zurück, aber auch vor keinem Problem. Je größer beide waren, um so mehr reizten sie ihn. Auch hier ging sein Temperament mit ihm durch. Menschlich hat es etwas Ergreifendes, zu sehen, wie dieser Mann, dem das Leben nicht viel Rosen auf den Lebenspfad gestreut hatte, der zeitlebens aus Sorgen und engen Verhältnissen, familiären und dienstlichen Hemmungen nicht herauskam, mit nie ermüdender Kraft um ein Gesamtbild des Lebens, um eine Weltanschauung rang. Hinter all seinem Haß gegen Kirche und Pfaffentum stand in letzter Linie ein Gottsucher und hinter seiner ermüdenden Gesellungsscholastik regte sich die unbefriedigte Sehnsucht nach innerer Harmonie. Er bekannte sich zur materialistischen Geschichtsauffassung, aber er war ein Idealist. C. H. Becker.

Joseph von Karabacek,

geb. 22. September 1845 zu Graz, gest. 9. Oktober 1918 zu Wien.

Konnte man Martin Hartmann als den »Tagesschriftsteller«, so muß man Karabacek als den »Cortegiano« unter den deutschen Orientalisten bezeichnen. Sein Charakterbild wird in der Geschichte nicht schwanken. Daß er mehr Hofmann als Gelehrter war, stand lange fest, nur die Rücksicht auf die Wiener Akademie, an deren Spitze er 20 Jahre lang stand, verhinderte, daß dieses Urteil schon bei seinen Lebzeiten offen ausgesprochen wurde. An Kritik hat es ihm freilich nicht gefehlt. Man mochte sie in so liebenswürdige Formen kleiden, wie es Max van Berchem oder Otto von Falke getan haben, man schlug derber drein wie Enno Littmann, Friedrich Sarre, Eugen Mittwoch und der Schreiber dieser Zeilen, immer aber blieb ein Rest von Reserve, weil jeder Kritiker es nur mit einem Sonderfall zu tun hatte, zu einer Würdigung der Gesamtpersönlichkeit aber kein Anlaß vorlag; und die wissenschaftlichen Körperschaften, die in erster Linie dazu berufen waren nach dem Rechten zu sehen, aus falscher Kollegialität oder höfischen Rücksichten schwiegen und nur im Stillen die Faust ballten. Es gibt keine höfischen Rück-

sichten mehr, und der Anlaß ist gegeben, ein Fazit zu ziehen. Historische Würdigungen sind keine Jubiläumsreden, und die wissenschaftliche Ehrlichkeit fordert ein offenes Wort.

Er war ein Cortegiano — ich wähle mit Absicht die alte Schreibweise des Wortes; denn er war kein moderner Typ. Seinem Wesen und seiner Stellung zur Wissenschaft nach gehörte er ins 16. oder 17. Jahrhundert. Er war ein wissenschaftlicher Glücksritter, der mit der Wissenschaft sein Glück erjagt hat wie seine älteren Wesensgenossen mit der Kunst oder der Politik. Es waren keine Renaissancepäpste und italienische Kleinfürsten, an deren Höfen er sich sonnte, sie hießen Graf Hoyos, Prince Philipp de Saxe Cobourg et Gotha, Erzherzog Rainer, um nur einige zu nennen. Man braucht garnicht in den Kulissenklatsch hineinzusteigen, die Lektüre seiner wissenschaftlichen Arbeiten genügt, um ein vollkommen klares Bild seiner Persönlichkeit zu erhalten; denn er spricht dort sehr viel von sich und seinen fürstlichen Patronen. Ein stattlicher, vornehmer Mann mit den vollendeten Formen des österreichischen Aristokraten und der bezwingenden Liebenswürdigkeit des Wieners. Dazu ein Mann von Geist, Kenntnissen und Bedeutung. Er hatte einen bewundernswerten Scharfsinn, einen klaren Blick für das Interessante, Abseitsliegende, Ungewöhnliche. Seine Belesenheit war staunenswert, seine Darstellung häufig geschmackvoll, wenn auch mit einer Hypothek von Eitelkeit belastet, die literarisch sich in selbstgefällige Breite umsetzte und nur deshalb ertragen wurde, weil seine Selbstsicherheit etwas Hypnotisches hatte, in den meisten Fällen ihn niemand kontrollieren konnte, und die Autoritätsgläubigkeit unter Kollegen ja eines der Hauptcharakteristiken des kritischen Zeitalters zu sein scheint. Der Kernpunkt seiner glänzenden Anlagen war seine Phantasie, eine schranken- und hemmungslose Phantasie. Ihr verdanken wir manch Wertvolles, aber noch viel mehr geradezu Unsinniges, die Entzifferung einiger griechischer Namen über Figuren als geschlossene Inschrift, die Erklärung von Arabesken als Inschriften, die Entdeckung und Erklärung garnicht vorhandener lateinischer Texte auf griechisch-arabischen Papyrusprotokollen, lateinische Münzen eines südarabischen Gegenpropheten Muhammeds, um mich auf diese berühmten Beispiele zu beschränken. Alles aber ist immer äußerst gewandt aufgemacht, unendliche Belegstellen und Parallelen meist aus schwer oder garnicht zu kontrollierendem Quellenmaterial, dabei mit apodiktischer Sicherheit vorgetragen. So ist z. B. die Lesung der Arabeske mit dem Motto des Hafizverses: »Sprich entweder als ein Kenner oder schweige, kluger Mann« eingeleitet (*Persische Nadelmalerei Susandschird* S. 119). Dabei war jedes Stück, das er zum Ruhme seiner Principi und zu dem seinen veröffentlichte, ein Unicum, das Historiker korrigierte, alte Vorurteile umstieß, alles auf den Kopf stellte und vor allem eine grenzenlose Bewunderung für den erstmaligen Entzifferer auslöste, der durch den Urwald von Irrtümern, Schreib- und Ziselierfehlern die lichtbringende, bahnschaffende Schneise schlug. Dabei die unnachahmliche Geste des großen Mannes, wenn irgend jemand einen leichten Zweifel zu äußern wagte. Da er auf dem paläographischen und archäologischen Gebiet so ziemlich allein arbeitete bzw. auf dem unveröffentlichten Material saß, ohne jemand heranzulassen, konnte man leicht den Kürzeren ziehen, und er nutzte jede Gelegenheit aus, seine überlegene Sachkunde vor aller Welt wie einen rocher de bronce zu stabilisieren. Er hat damit selbst sehr kritische und sehr sachkundige Vertreter der Nachbargebiete irregeführt. Schon in seinen Erstlingsschriften in den 60er und 70er Jahren ist diese Grundrichtung seines Wesens mit Händen zu greifen, im hohen Alter wird sie geradezu krankhaft, und man fragt sich nur, ob man sich mehr über diese wilden Orgien einer gewissenlosen Phantasie oder über die Langmut der Kollegenwelt wundern soll, die sich das alles gefallen ließ und ruhig zuschaute, wie dieser Mann von Stufe zu Stufe stieg, 1869 Privatdozent, 1874 Extraordinarius, 1884 Ordinarius, 1888 ordentliches Mitglied der Akademie, 1898 ihr ständiger Sekretär, 1899

Direktor der Hofbibliothek wurde, vom Hofratstitel, Orden und Adelsprädikat ganz zu schweigen.

Nun, das liegt alles hinter uns. Fragen wir nach dem Bleibenden. Versuchen wir, nüchtern und ruhig sein literarisches Schaffen nachzuprüfen. Worin liegt trotz allem und allem die historische Bedeutung seines Wirkens?

Sein Hauptverdienst war die Förderung und zum Teil Begründung eines Kreises von Disziplinen, die man am besten als »historische Hilfswissenschaften« zusammenfaßt. Damit schuf er auf orientalistischem Gebiet etwas Neues. Er begann mit Münzkunde und Epigraphik, Gebiete, auf denen er erhebliche Vorläufer hatte, warf sich dann auf archäologisch-kunstgeschichtliche Forschung, insbesondere Textilienkunde — auf letzterem Gebiet galt er lange als einzige orientalistisch geschulte Autorität —, um schließlich der Begründer der arabischen Papyrologie und Erforscher der Geschichte des Papiers zu werden. Auf allen drei Gebieten sind die oben geschilderten Licht- und Schattenseiten seiner Arbeitsweise mit Händen zu greifen, aber es geschah mit Fug und Recht, daß er bei seiner Ernennung zum Professor der orientalischen Geschichte auch die Hilfswissenschaften in seinem Lehrauftrag zugeteilt erhielt.

Seine ältesten Münzstudien erschienen in der von C. W. Huber und ihm 1869 begründeten *Numismatischen Zeitschrift* und den etwas älteren *Wiener numismatischen Monatsheften* und befassen sich mit den *Kufischen Münzen des Johanneums in Graz* (1868), der *Geschichte der Kupferwährung unter Sultan Suleimân II.*, *Spanisch-arabisch-deutschen Nachprägungen für Polen*, einem *Gigliato des jonischen Turkomanenfürsten Omar Bey*, einem *Gigliato des karischen Turkomanenfürsten Urchân-bey*, *Den angeblichen* ΑΕΘ-*Münzen arabischer Prägung*. Es folgen auf der gleichen Linie seine *Kritischen Beiträge zur lateinisch-arabischen Numismatik*, die, von de Saulcy und Lavoix entdeckt, ihn bis in sein hohes Alter beschäftigt und seine Phantasie zu märchenhaften Lesungen angeregt hat. Man erinnere sich der famosen Musailimamünzen, die auf dem Stockholmer Orientalistenkongreß und dann in der auf Karabacek zurückgehenden Publikation *Curiosités Orientales de mon Cabinet numismatique* des Prince Philipp de Saxe Cobourg et Gotha (1891) der überraschten Orientalistenwelt vorgestellt wurden und noch 1908 als Hauptbeweisstücke für das Lateinische in den arabischen Papyrusprotokollen erscheinen (vgl. darüber ZA. XXII, 182). Er behandelt weiter schon 1869 die später oft besprochenen Ortokidenmünzen unter dem Titel *Über muhammedanische Vicariatsmünzen und Kupferdrachmen* des 12.—13. Jahrhunderts. Man sieht, er umfaßt das weite Gebiet der islamischen Münzkunde. Die meisten der genannten Schriften sind auch im Selbstverlag separat erschienen. Ich bin auf diesem Gebiet nicht Fachmann genug, alle seine Lesungen und Thesen zu beurteilen, aber wo ich nachgeprüft habe, fand ich bestenfalls ein geistreiches, literarisch gut, archäologisch aber völlig ungenügend fundamentiertes Hypothesengebäude, mit dem ernste Wissenschaft sich wohl hüten sollte, zu rechnen.

Für seine epigraphische Tätigkeit ist charakteristisch sein Buch *Beiträge zur Geschichte der Mazjaditen* (Leipzig 1874), das der Interpretation einer Steinschrift von Bosra gewidmet ist. Von dieser Lesung ist bei der endgültigen Publikation der Inschrift durch Max van Berchem, *Inscriptions Arabes de Syrie* (Institut Egyptien, Mémoires III, 436) so gut wie nichts geblieben. Die Zweckbestimmung, die Namen, die Worte, alles ist falsch gelesen, es bleiben auch hier wieder nur einige literarische Notizen historischer Art. Die Gerechtigkeit gebietet allerdings zu sagen, daß er zu dieser endgültigen Lesung auch noch Wichtiges durch einen späteren Aufsatz (ZDMG. XXXI, 135) beigetragen hat.

So fragwürdig bei dieser intuitiv-phantastischen Methode seine Einzelresultate auch waren, so ist er doch — und das ist ein historisches Verdienst — der Erste gewesen, der die archäologische Betrachtung in einen großen historischen Zu-

sammenhang gestellt hat. Seine Ziele waren unzweifelhaft wegweisend. Was später die emsige und solide Lebensarbeit Max van Berchems ausgeführt, hat er zuerst gefordert und versucht. Schon 1875 hat er sich in einem Aufsatz *Merkmale zur Bestimmung sarazenischer Kunst- und Industriedenkmäler* grundsätzlich über die Beziehung zwischen Epigraphik, Geschichtsquellen und Kunstgegenstand geäußert, nachdem er bereits 1870 und seinem Aufsatz *Liturgische Gewänder mit arabischen Inschriften aus der Marienkirche in Danzig* (Mitteilungen des K. K. Österr. Museums für Kunst und Industrie, 1870, Nr. 56 und 59) einen Vorstoß in das bis dahin unerforschte Gebiet des *Ṭirāz*wesens unternommen hatte, auch hier aber, ohne in der Sache selbst Recht zu behalten. Er machte aber hier, wie z. B. auch in der epigraphisch verfehlten Publikation *Eines Damascenischen Leuchters des 14. Jahrhunderts* (Repert. f. Kunstwiss. I, Heft 3) auf Probleme aufmerksam, an denen man bisher vorbeigegangen war, wie z. B. auf das orientalische Ritterwesen, die *futuwwa*, die Heraldik, über die er eine Arbeit ankündigte, von der aber nur der unglückliche Versuch *Zur orientalischen Altertumskunde* I: *Sarazenische Wappen* (vgl. dazu *Islam* II, 201) erschienen ist. Das Beste, das auf diesem archäologisch-kunsthistorischen Gebiet von ihm vorliegt, ist sein viel zitiertes Buch *Die Persische Nadelmalerei Susandschird* (Leipzig 1881). Auch hier wieder ist die eigentliche These des Buches (Bestimmung eines Teppichs und Lesung seiner gar keine Schrift darstellenden Arabesken) ganz unhaltbar; aber das im Kommentar beigebrachte Material zeugt von einer enormen Belesenheit und einer großzügigen Fragestellung, so viele Nebenresultate auch hier wieder unrichtig sind (vgl. z. B. die von O. von Falke, *Kunstgeschichte der Seidenweberei* II, 62 widerlegte Datierung auf S. 144). Karabacek hat nicht nur das Material, Textur, Geflecht, Knüpfung, Farben und Dessin geprüft und literarisch zu belegen versucht, er geht der Terminologie, der Geschichte des Teppichwesens, der Chronologie, der Symbolik, den historischen, wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen nach — kurz, in der Fragestellung leistet er eine bahnbrechende Arbeit, aber die Resultate sind großenteils verfehlt, und zwar verfehlter, als sie bei dem gleichen Material ohne die Karabaceksche Phantasie und Selbstsicherheit unschwer zu erzielen gewesen wären. Aber gewiß ist, daß er frühzeitig paläographisch wie archäologisch und historisch vieles gesammelt und manches auch angeschnitten hat, was spätere besonnenere Arbeiter im Verlaufe ihrer eignen, von ihm völlig unabhängigen Studien auch gesehen und richtiger und begründeter dargestellt haben. Karabacek hat in späteren Jahren, als er an der Spitze der Hofbibliothek mehr Hofmann als Gelehrter geworden war, nicht mehr die Zeit gehabt, all das herauszubringen, was er in seinen arbeitsreichen Jugendjahren in Aussicht genommen und zum Teil begonnen hatte. Kam dann jemand anders mit einer Arbeit heraus, die ein Gebiet streifte, über das er auch Sammlungen besaß, so empfand er das als eine unerlaubte Jagd auf seinem Revier und wollte gern noch schnell seine Prioritätsansprüche anmelden. Daß er dabei gerade auf kunstgeschichtlichem Gebiet sehr bedenkliche Methoden angewandt hat, beweist die Diskussion über *Riza-i Abbasi* (ed. Sarre und Mittwoch) im II. Bande dieser Zeitschrift, wozu man auch Littmanns Besprechung in den *Göttinger Gelehrten Anzeigen* 1917, Nr. 11 u. 12, S. 601 ff., vergleichen wolle.

Nicht minder charakteristisch für diese keinem andern etwas gönnende Art Karabaceks war seine Mitarbeit bei der großen Akademiepublikation des von Musil entdeckten Wüstenschlosses *Ḳuṣejr ʿAmra* (Wien 1907). Musil gab den Reisebericht und schilderte den historischen Hintergrund. Am Schluß desselben merkt man deutlich, daß der Entdecker die Entstehung des Schlosses allein in omajjadischer Zeit für möglich hält. Er darf es aber nicht aussprechen, weil Karabacek, der epigraphische Fachmann der Akademie, die Lesung der Inschrift und die archäologische Bestimmung des Baues an sich gerissen hatte. Entziffern konnte zwar auch er die Inschrift nicht, aber er las sie eben,

und auf Grund seiner aller Vernunft hohnsprechenden Lesung mußte er zu einer viel späteren Datierung des Baues kommen. Durch die Zusammenarbeit von Littmann und Nöldeke sind dann Inschrift und Bilddeutung einwandfrei im Sinne der Musilschen Vermutung festgestellt worden. Die ganze Publikation ist trotz ihrer prachtvollen Ausstattung, auch abgesehen von Karabaceks Mitarbeit, ein historisches Dokument, zu welchem Unfug ein eifersüchtiger Akademieklüngel fähig ist. Die Hauptschuld aber trägt Karabacek, über dessen Beitrag in ZA. XX, 355 ff., das Nötige gesagt ist.

Wenn man die ganze, im Vorstehenden genannte Literatur wieder einmal im Zusammenhang gelesen hat, fällt es schwer, die nötige Objektivität dem Anstifter so viel wissenschaftlichen Unheils gegenüber zu bewahren. Immerhin ist es auf dem dritten großen Arbeitsgebiet Karabaceks, der arabischen Papyrologie, möglich, ohne unwahr zu sein, dem Verstorbenen ein Wort des Dankes und der Anerkennung nachzurufen. Er hat nun einmal den Strom der arabischen Papyri nach Wien geleitet, er hat seine höfischen Beziehungen im Dienst der Wissenschaft ausgenutzt und die schöne Sammlung des Papyrus Erzherzog Rainer in der K. K. Hofbibliothek geschaffen. Ich darf auf die eingehende Würdigung und Zusammenstellung seiner Publikationen verweisen, die ich in der Einleitung zu *Papyri Schott-Reinhardt* I (Heidelberg 1906) gegeben habe. Karabacek hat das Material gesammelt und erhalten, er hat darauf bei jeder Gelegenheit aufmerksam gemacht und interessante Bruchstücke daraus veröffentlicht — er hat aber 30 Jahre lang verhindert, daß diese ganz einzigartigen Urkunden wissenschaftlicher Bearbeitung wirklich zugänglich gemacht wurden. Jede Kontrolle war unmöglich. Seit mehr als 25 Jahren sind Lichtdrucktafeln der wichtigsten Stücke hergestellt, aber sie waren zu seinen Lebzeiten ebenso unzugänglich wie die Originale. Abgesehen von einigen veröffentlichten Brocken, war man auf den *Führer durch die Ausstellung* angewiesen, der kurze Inhaltsangaben enthält. Wollte man auf diesem Gebiet überhaupt arbeiten, so mußte man den *Führer* zitieren. Niemand hat das so häufig getan wie ich, niemand hat den Nutzen dieses Buches, an dem auch bei den frühislamischen Papyri Wessely ungenannt, aber entscheidend mitgearbeitet hat, so oft hervorgehoben; aber gerade deshalb fühle ich mich verpflichtet zu sagen, daß m. E. die einstige Veröffentlichung der Papyri selbst eine Katastrophe für diesen Führer bedeuten wird. Die ganze Unsolidität und Phantasterei der Karabacekschen Arbeitsweise liegt in diesem Buch allerdings noch unter dem Schleier, aber ich habe ihn an einigen Stellen lüften können, und seitdem ist mein früherer Glaube an diesen *Führer* dahin. — Weil ich mir nicht denken kann, daß dieser Mann, der überall, wo man ihn kontrollieren kann, sich so unzuverlässig erweist, auf einem andern Gebiete unumstößliche Resultate geschaffen hat, stehe ich auch seinen großen Arbeiten zur Papiergeschichte in den von ihm herausgegebenen großen Sammelbänden der *Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer* skeptisch gegenüber, obwohl mir nicht bekannt ist, daß ihre Resultate bisher angefochten wären. Meines Wissens hat sich aber auch noch niemand eingehend damit beschäftigt. Noch nicht berührt sind endlich in meiner Würdigung des Papyrologen Karabacek seine späteren Veröffentlichungen über *Die arabischen Papyrusprotokolle* (*Zur Orientalischen Altertumskunde* II, S. B. 1908), die sich im wesentlichen mit mir auseinandersetzen und auf die ich in ZA. XXII, 166 ff. ausführlich eingegangen bin[1]). Für sie gilt das gleiche, das oben über *Susandschird* gesagt ist.

Anderthalb Jahre sind seit dem Tode Karabaceks verflossen; es hat sich aber noch niemand bereit gefunden, eine wissenschaftliche Würdigung seines Lebenswerks und seiner

[1]) Zur Frage vgl. neuerdings V. Gardthausen in *Zeitschr. des deutschen Vereins für Buchwesen u. Schrifttum* 1919, Nr. 9/10, S. 97 ff. u. H. I. Bell in J. of Hell. Stud. XXXVII (1917) p. 56—58.

Persönlichkeit zu schreiben, jedenfalls ist mir, abgesehen von einigen rein formalen Zeitungsnotizen, nichts derartiges zu Gesicht gekommen. Es ist bezeichnend, daß niemand dies Bedürfnis empfand. Gerade wer ihm wohl wollte, schwieg. Unsere Zeitschrift hätte sich aber durch Verschweigen der Geschichte gegenüber mitschuldig gemacht. De mortuis nil nisi vere. C. H. Becker.

Friedrich Schwally[1])

war geboren am 10. August 1863 zu Butzbach in Oberhessen. Er entstammte kleinen Verhältnissen, sein Vater war Eisenbahn-Lademeister; er verlor ihn früh, und die Mutter mußte sich mühsam mit ihren zwei Kindern durchs Leben schlagen. Er hat früh Armut und Entbehrung kennengelernt; als Gymnasiast und Student war er stets darauf angewiesen, durch Privatstunden sich fortzuhelfen.

Er besuchte zunächst die Volksschule und die höhere Bürgerschule seiner Vaterstadt, dann das Gymnasium in Darmstadt und verließ dies 1883 mit dem Zeugnis der Reife. In Gießen hat er 3½ Jahre Theologie und Orientalia studiert. Bernhard Stade hat ihn hier besonders angezogen und in ihm die Liebe zum Alten Testament und zu den Orientalia geweckt. Nach bestandenem Fakultätsexamen ging er 1887 nach Straßburg, vor allem um bei Nöldeke seine philologischen Kenntnisse zu vertiefen und erweitern. Sein Ziel war, sich dem Alten Testament zu widmen. 1888 wurde er in Gießen auf Grund einer alttestamentlichen Arbeit[2]), die von Stade als Referenten beurteilt wurde, zum Dr. phil. promoviert, erwarb 1889 ebendort die Fakultas für das höhere Lehramt für Religion, Hebräisch und Deutsch, war kurze Zeit als Hilfslehrer am Ludwig-Georgs-Gymnasium in Darmstadt tätig und beabsichtigte sich in Halle für das Fach des Alten Testaments zu habilitieren. Zwei Arbeiten werden seine wissenschaftliche Befähigung dazu erweisen: »*Das Buch Sefanjâ*, eine historisch-kritische Untersuchung«[3]) — auf Grund dieser Arbeit wurde er 1891 in Gießen zum Lic. theol. promoviert —, und »*Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judentums, einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi*«, Gießen 1892. Der in dieser Schrift versuchte Nachweis, daß die jüdische Eschatologie nicht aus der »Offenbarungsreligion«, sondern aus dem semitischen Heidentum stamme, fand keine Gnade vor der Hallenser Fakultät. Die Arbeit wurde wegen ihrer Resultate als Habilitationsschrift nicht angenommen. Das war eine bittere Enttäuschung für Schwally und wurde der Anlaß, daß er sich nun ganz wesentlich den Orientalia widmete. 1893 hat er sich in Straßburg für das Fach der semitischen Sprachen habilitiert. Die alttestamentlichen Studien hat er aber auch später nicht vernachlässigt. Davon zeugt, abgesehen von kleineren Aufsätzen[4]), die seinem Lehrer Stade bei seinem 25jährigen Professorenjubiläum gewidmete Arbeit »*Semitische Kriegs-*

[1]) Ich habe Schwally persönlich nur flüchtig gekannt. 1904 suchte er mich in Kairo auf, 1914 sah ich ihn in Halle und dann in Gießen wieder. Mir standen für die folgende Skizze Gießener Universitätsakten und eingehende Mitteilungen von Frau Prof. Schwally zu Gebote.

[2]) *Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden* XXV. XLVI—LI untersucht, = ZAW. VIII 1888, S. 177—214.

[3]) Erschien in ZAW. X 1890, S. 165—240.

[4]) *Miszellen*, ZAW. XI 1891, S. 169—183, 253—260; *Zur Quellenkritik der historischen Bücher*, ZAW. X 1892, S. 153—161; *Die Rasse der Philister*, Z. f. wiss. Theol. XXXIV 1890, S. 103—8, 255; *Über einige palästinische Völkernamen*, ZAW. XVIII 1898, S. 126 bis 148; *Lexikalische Studien*, ZDMG. LII 1898, S. 132—148, 511 f.; LIII 1899, S. 197

altertümer I, der heilige Krieg im alten Israel«, Leipzig 1901, in der er den Versuch macht, unter Beibringung eines reichen ethnologischen Materials, in das er sich sehr gut eingearbeitet hatte, Erscheinungen und Einrichtungen im alten Israel zu erklären, davon zeugt die mit STADE gemeinsam vorgenommene Bearbeitung der Königsbücher (*The Book of Kings, critical edition of the Hebrew Text printed in colors . . . with notes*; Leipzig, London, Baltimore 1904), davon zeugen ferner neben einer Fülle von Einzelrezensionen [1]) die Sammelreferate, die er für das *Archiv für Religionswissenschaft* über (alte) semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion erstattet hat [2]). »Ich habe immer den Eindruck gehabt, daß seine erste und tiefste Liebe doch dem Studium des Alten Testaments galt«, so schreibt mir seine Gattin. Als er 1906 STADE während seiner Krankheit und nach seinem Tode vertreten hatte, hat die theologische Fakultät in Gießen ernsthaft den Gedanken erwogen, ob sie SCHWALLY als STADES Nachfolger vorschlagen sollte. SCHWALLY wäre damals noch gern bereit gewesen, wieder Alttestamentler zu werden. Es ist aus der Sache nichts geworden; aber seine Ausführungen mit Bezug darauf an die theologische Fakultät, auf deren Anfrage hin, sind für seine Stellung zum Alten Testament sehr charakteristisch, und ich führe einiges daraus hier an: »So notwendig es auch ist, daß der Vertreter eines akademischen Lehrfaches eben diese Disziplin in den Vordergrund seines wissenschaftlichen Betriebes stellt, so darf man sich doch keiner Täuschung darüber hingeben, daß alle größeren Fortschritte in der alttestamentlichen Wissenschaft von Männern ausgegangen sind, welche zugleich bedeutende Orientalisten waren (Heinrich Ewald, Eduard Reuß, Carl H. Graf, J. Wellhausen, A. Kuenen, B. Stade). Einzig und allein durch fortgesetztes Studium der semitischen Literaturen und Altertümer, sowie der Religionsformen des Erdkreises kann sich die alttestamentliche Wissenschaft auf der Höhe halten, die sie durch Wellhausen und Stade erreicht hat. . . . Ich würde keine Veranlassung haben, meine Überzeugungen einer Revision zu unterziehen. Für mich ist auch die primitivste Religion weder eine Kuriosität, noch eine pathologische Erscheinung, sondern ein Ausfluß des der menschlichen Psyche angeborenen Dranges, das hinter der sichtbaren Welt stehende Geheimnis des Göttlichen zu erfassen, und damit eine Vorstufe zu der Religion, welche der Menschheit die höchsten sittlichen und idealen Güter garantiert.«

In Straßburg hat er 8 Jahre lang der Universität angehört. Es waren für ihn stille Arbeitsjahre. 1895 hat er sich verheiratet; der sehr glücklichen Ehe sind zwei Töchter entsprossen. — Bald nach seiner Habilitation veröffentlichte er das »*Idioticon des Christlich-Palästinischen Aramäisch*« (Gießen 1893). Im übrigen beschäftigten ihn die Vorarbeiten zur Herausgabe des *Kitāb al-maḥāsin wa-l-masāwī* des Ibrahīm b. Muḥammad al-Baihaqī, eines von den Adab-Werken, in denen Personen und Ereignisse unter dem doppelten Gesichtspunkte der anziehenden und abstoßenden Züge behandelt werden. Baihaqīs Werk ist wohl der älteste Repräsentant dieser Literaturgattung. Mehrfache Reisen, nach Leiden, Paris, London, Berlin, waren dafür notwendig. 1900 erschien die

---

bis 201; *Einige Anmerkungen zum Buche Hiob*, ZAW. XX 1900, S. 44—48; *Die biblischen Schöpfungsberichte*, ARW. IX 1906, S. 159—175; *Die aram. Papyri von Elephantine*, OLZ. XV 1912, S. 160—170; *Zum hebr. Nominalsatz*, ZDMG. LXVIII 1914, S. 111—117.

[1]) In der *Theol. Literaturzeitung* war er von 1888 ab bis zu seinem Tode ein sehr eifriger Rezensent; Rezensionen von ihm erschienen ferner in DLZ., später im Lit. Zentralblatt, in OLZ. und ARW.

[2]) Bd. VIII 1905, S. 275—285; IX 1906, S. 500—515; XII 1909, S. 555—573; XVI 1913, S. 233—252; XIX 1916, S. 347—382, dies die letzte Arbeit, deren Fertigstellung er noch erlebt hat.

erste Lieferung des Werkes, 1902 lag es fertig vor. Die Preußische Akademie der Wissenschaften hatte eine namhafte Unterstützung für die Drucklegung des Werkes bewilligt. SCHWALLY widmete das Werk DE GOEJE, GOLDZIHER und NÖLDEKE, und wollte mit dieser Widmung »öffentlich Zeugnis ablegen, wieviel der Lehrling dem Rate und der Hilfe dieser Meister verdankt«. Er hat sich mit dieser Ausgabe vortrefflich als Arabist eingeführt. 1900 wurde er zum außerordentlichen Professor in Straßburg ernannt, 1901 auf das neubegründete Extraordinariat für semitische Sprachen an seiner Heimatsuniversität Gießen berufen [1]).

13 Jahre hat er hier als Lehrer und Forscher gewirkt [2]). Als er im Jahre 1906 den Ruf auf den neubegründeten Lehrstuhl für Arabisch an der muhammedanischen Hochschule zu Aligarḥ (Indien) abgelehnt hatte, wurde er persönlicher Ordinarius, und zum 1. April 1908 wurde seine Professur zum etatsmäßigen Ordinariat umgewandelt.

Noch in Straßburg liegen die Anfänge für das Werk, das so recht eigentlich als SCHWALLYS Lebenswerk angesprochen werden kann, und das ihn während der Gießener Zeit und später bis an sein Lebensende beschäftigt hat: die Neubearbeitung von NÖLDEKES *»Geschichte des Qorāns«*. 1860 war dies von der Pariser Akademie preisgekrönte Werk erschienen. 1898 stellte sich das Bedürfnis nach einer Neubearbeitung heraus, und da NÖLDEKE selber diese nicht mehr übernehmen wollte, schlug er SCHWALLY dafür vor. Eingehende Studien insbesondere der umfangreichen, seit 1860 zugänglich gewordenen Ḥadīth-Literatur waren notwendig. Daneben lag SCHWALLY daran, den Orient kennenzulernen, zumal Kairo, das Zentrum der islamischen Gelehrsamkeit, zog ihn an. In den Jahren 1903 und 1904 hat er sich je 3 Monate lang im Frühjahr in Ägypten, hauptsächlich Kairo, aufgehalten. Über seine Arbeiten dort hat er in eingehenden Berichten an das hessische Ministerium, das ihm Reiseunterstützungen bewilligt hatte, Auskunft gegeben. 1903 mußte er zunächst die Volkssprache erlernen; daneben widmete er sich handschriftlichen Studien auf der Khedivial-Bibliothek und erlernte zuerst in der Azhar-Moschee, dann bei Privatlehrern die Technik und Theorie der Ḳorān-Lesekunst. 1904 hat er diese Studien fortgesetzt. Er hat diesmal zeitweise bei einem arabischen Gelehrten gewohnt, dessen Haus von europäischen Einflüssen frei war; durch ihn fand er Eingang in andern muslimischen Häusern und hatte Gelegenheit zu manchen wertvollen Beobachtungen [3]). »Der Hauptzweck der beiden Reisen, die Sammlung der Materialien zur Geschichte des Ḳorāns, darf, soweit Ägypten in Betracht kommt, als erreicht bezeichnet werden«, so schreibt SCHWALLY an das Ministerium.

1909 erschien der erste Teil seiner Neubearbeitung von NÖLDEKES *Geschichte des Qorāns*; er enthält den Abschnitt: *Über den Ursprung des Qorāns*, und stellt sich als eine sehr gründliche, besonnene Arbeit dar. »Die Bearbeitung hat sich sehr lange hingezogen«, so schreibt er in der Vorrede, »weil ich unter der Last anderer literarischer Aufgaben und einer vielseitigen Lehrtätigkeit [4]) mich der Qorānforschung nur mit großen Unterbrechungen

[1]) Von Publikationen aus der Straßburger Zeit erwähne ich noch den *Überblick über die semitischen Kulturvölker Vorderasiens* in der 4. Auflage von HELLWALDS *Kulturgeschichte* I 1896 (399—496); *Die Kultur des Islams im Mittelalter*, ebenda Bd. III 1897 (235—352); *Das Verhältnis von Muhammedanern, Juden und Christen im heutigen Tunis*, ARW. II 1899, S. 252—258; — *Zur Theorie einiger Possessiv- und Objektsuffixe im Syrischen*, ZDMG. LI 1897, S. 252—255; *»Zur ältesten Baugeschichte der Moschee des ʿAmr in Altkairo«*, in der Straßburger Festschrift zur XLVI. Vers. deutscher Philologen und Schulmänner 1901.

[2]) Er ist von Gießen aus oft zu Vorlesungen und Vorträgen in Frankfurt a. M. herangezogen worden.

[3]) Vgl. *»Aegyptiaca«*, SCHWALLYS Beitrag zur *Nöldeke-Festschrift*, 1906, S. 417—424.

[4]) Die Vertretung STADES (s. o. S. 239) fiel in diese Zeit.

widmen konnte.« Auch durch eine Studienreise Schwallys nach der Türkei im Sommer 1908 war der Druck um ½ Jahr aufgehalten worden. Das Werk ist Goldziher und Snouck Hurgronje [1]) gewidmet, denen er sich zu besonderem Danke verbunden bekennt. »Der zweite Teil einschließlich der literarischen Einleitung soll im nächsten Jahre erscheinen«, so heißt es in der Vorrede. Inzwischen waren fast 10 Jahre vergangen, ohne daß dies Versprechen eingelöst war. Man wußte, daß Schwally bis zuletzt mit größtem Eifer an dem Manuskript dieses Teiles, »*Die Sammlung des Qorāns*« enthaltend, gearbeitet hat [2]). Mir schrieb er zuletzt im Juli 1918, daß er immer noch mit der Reinschrift des Manuskripts beschäftigt sei, und seine Gattin schreibt mir, daß er bis Weihnachten, bis an die äußerste Grenze der Möglichkeit noch täglich daran gearbeitet habe, und daß bis zum Tage vor seinem Tode seine Gedanken bei seiner Arbeit waren. Glücklicherweise hat sich herausgestellt, daß er das Manuskript so gut wie druckfertig hinterlassen hat. Es ist im Herbst 1919 erschienen, und hat die darauf gesetzten Erwartungen wahrlich nicht enttäuscht [3]).

Seine Reise nach der Türkei, die er schon für 1907 plante, aber erst im Sommer 1908 zur Ausführung brachte, sollte der Erlernung der türkischen Umgangssprache und dem Studium der Bewegungen innerhalb des türkischen Islams nach ihrer religiösen, nationalen und kulturellen Seite dienen. Er hat sich hauptsächlich in Konstantinopel aufgehalten und hat hier mit Snouck Hurgronje zusammen [4]) die ersten denkwürdigen Zeiten der türkischen Revolution mit erlebt. Von seinen Eindrücken, die er damals erhielt, hat er später im Anschluß an Martin Hartmanns »*Unpolitische Briefe aus der Türkei*« in der Frankfurter Zeitung [5]) berichtet. Seine Hoffnung, in Konstantinopel alte Qorānhandschriften studieren zu können, hat sich nicht erfüllt. Doch hat er die allerdings für seine Ausgabe wohl nicht sehr belangreiche Ibn Sa'd-Handschrift der Bibliothek Weli-eddīn Efendi in Stambul eingesehen.

Die Herausgabe eines Teiles der *Ṭabaqāt* des Ibn Sa'd war Schwallys nächste größere Arbeit. Auf ihn war die Bearbeitung von Bd. II, 2 gefallen: »Letzte Krankheit, Tod und Bestattung Muhammeds nebst Trauergedichten über ihn; Biographien der Kenner des kanonischen Rechtes und des Ḳorāns, die zu Lebzeiten des Propheten und in der folgenden Generation in Medīna gewirkt hatten.« Die Ausgabe erschien 1912. Er war für diese Arbeit durch seine Ḳorānstudien besonders geeignet. Die Anmerkungen zeugen von seiner guten Kenntnis und sorgfältigen Verarbeitung der Ḥadīth-Literatur [6]).

Im Frühjahr 1912 hat er seine letzte Orientreise unternommen. Sein Ziel war wiederum Ägypten. »Zwei Aufgaben, denen ich mich bis jetzt nur gelegentlich widmen konnte, sind nunmehr erst in ihrer ganzen Wichtigkeit von mir erkannt worden: 1. Die Aufnahme

[1]) Diesem war er besonders in Konstantinopel persönlich nähergetreten.

[2]) In der *Sachau-Festschrift*, Berlin 1915, S. 321—325 veröffentlichte Schwally »*Betrachtungen über die Koransammlung des Abū Bekr*«.

[3]) H. Zimmern in Leipzig, der Schwager Schwallys, hat das Werk durch die Presse geführt, A. Fischer die Korrekturen mitgelesen. Den dritten Teil des Werkes, »*Die Lesarten des Qorāns*« betreffend, hatte Schwally noch kaum ernstlich in Angriff genommen. Für ihn ist in G. Bergsträsser ein Bearbeiter gewonnen, so daß das Werk wohl in einigen Jahren vollständig vorliegen wird.

[4]) Vgl. Snouck Hurgronjes Studie »*Jong-Turkije, Herinneringen uit Stambol, 25. Juli bis 23. September* 1908, in *de Gids* 1909, Nr. 1. Schwally war von Anfang August bis Ende Oktober in Konstantinopel.

[5]) »*Gedanken über die Zukunft der Türkei*«. Nr. 133 vom 15. Mai 1910.

[6]) Von andern Publikationen Schwallys aus der Gießener Zeit kenne ich: *Zum arabischen Till Eulenspiegel*, ZDMG. LVI 1902, S. 237 f.; *Planetennamen in Wolframs*

der muhammedanischen Heiligengräber und des Kultus, der an ihnen geübt wird, 2. das Studium der Sitten und Gebräuche von Beduinen und Fellachen«, so hatte Schwally am Schlusse seines Berichtes über seine zweite Reise an das Ministerium geschrieben, und diese Worte geben wohl das Programm für seine diesmaligen Studien in Ägypten ab. Was er von diesem Programm erreicht hat, hat er in seiner Arbeit »*Beiträge zur Kenntnis des Lebens der mohammedanischen Städter, Fellachen und Beduinen im heutigen Ägypten*« niedergelegt[1]).

Zum 1. April 1914 wurde Schwally als Nachfolger von Schulthess nach Königsberg berufen. Nicht ganz 5 Jahre hat er dort wirken können. Die Zeit ist, abgesehen von seiner Lehrtätigkeit — er hat zeitweise auch türkische Kurse in Danzig abgehalten — ausgefüllt gewesen mit Arbeiten an der Geschichte des Qorāns.

Ein Herzleiden hatte sich seit einiger Zeit bei ihm ausgebildet. Hervorgerufen durch übermäßige Anstrengung des Herzens in früheren Jahren, durch vielleicht allzu eifriges Schwimmen, Turnen, Reiten, Wandern, war das Leiden beschleunigt und verschlimmert worden durch die Unterernährung während des Krieges. Dazu hat er, ein glühender Patriot, unter dem Zusammenbruch des Vaterlandes seelisch sehr gelitten. Die letzte schwere Leidenszeit — seit Anfang November, als das Leiden anfing, rapide Fortschritte zu machen, fühlte er, daß es mit ihm zu Ende gehe — hat er mit großer Standhaftigkeit und Geduld getragen. In der Nacht von 4. zum 5. Februar ist er dann nach fünfwöchentlichem sehr schwerem Krankenlager am Herzschlag verschieden.

Zur Charakteristik seiner Persönlichkeit gebe ich seiner Gattin das Wort. Sie schreibt: Mein Mann hatte Freude am Leben; seine liebste Erholung waren Fußwanderungen, deren er in jeden Ferien mehrere unternahm. So hat er den Schwarzwald, die Vogesen, den Vogelsberg, Taunus und die Rhön durchwandert — allein, den Rucksack auf dem Rücken. Er hatte eine wahrhaft unverfälschte, tiefe und reine Freude an der Natur, an Wald und Feld und Berg und Tal. Auch die Pflanzen und Blumen am Wege interessierten ihn. Vor allem zog ihn immer das Studium des Volkes an. Die Dialekte, die örtlichen Eigentümlichkeiten der Bevölkerung interessierten ihn, und diese Beobachtungen schienen von besonderem Reiz für ihn zu sein, ob es sich um Ägypten oder den Vogelsberg handelte. Er übernachtete gewöhnlich in kleinen Dörfern, oft in den allerprimitivsten Wirtshäusern, fuhr auch mit besonderer Vorliebe vierter Klasse. »So«, meinte er, »lernt man Land und Leute am besten kennen.« .. In seinem ganzen Auftreten, auch in seiner Kleidung und ganzen Lebensweise war er von größter Einfachheit und Schlichtheit. Er machte an Bequemlichkeit und Komfort des Lebens gar keine Ansprüche. Sonst hätte er auch schwerlich das Leben im Orient bei den Muhammedanern ertragen können, wo es Entbehrungen und Unbequemlichkeiten mehr wie genug gab. Er war eine sehr lebhafte, ausgesprochene Persönlichkeit und machte aus seiner Meinung kein Hehl.

Gießener Kollegen, die ihn näher kannten, haben mir alles dies bestätigt; sie rühmen ihn als einen sehr zuverlässigen, aufrichtigen und wahrheitliebenden Menschen. Er hat sich hier wie in Königsberg eine sehr geachtete Stellung erworben. P. Kahle.

Parzival, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung III 1904, S. 140 ff.; *Noch einmal die Brieftaube* (interessante Ergänzungen zu einem Aufsatze von F. Kluge-Freiburg) Frankf. Ztg. Nr. 25 vom 26. Januar 1906. — Die einheimischen Juden Abessiniens (im Anschluß an Jacques Faïtlovitch, *Quer durch Abessinien, meine zweite Reise zu den Falaschas*) Frankf. Ztg. Nr. 41 vom 10. Februar 1911. — *Ein neues afrikanisches Semitenvolk*? (Kritik von M. Merker, *Die Masai*, Ethnograph. Monographie eines ostafrikan. Semitenvolks, Berlin 1910) in Frankf. Ztg. Nr. 235 vom 25. August 1911.

[1]) Vgl. hierüber das Referat Beckers im *Islam* IV 1913, S. 210.

Zu S. 156.

G. Bergsträsser und G. Levi Della Vida machen mich auf den Übersetzungsfehler Zeile 30 ff. aufmerksam. Es muß natürlich heißen: Ein Dichter hat scherzhaft einen schönen Knaben angegriffen, indem er sagt: »Als Chālid ging, war seine »Ware« 90 Dirhem, und als er zurückkehrte, war sie nur noch ein Drittel davon«. Das ist eine feine Pointe und ein verborgener obszöner Angriff, denn er sagt damit, daß der Genannte Chālid »eng« ging und »weit« wiederkam.

G. Levi Della Vida schreibt ferner:

Eines der ältesten Zeugnisse über das arabische Fingerrechnen befindet sich m. W. in der Stelle Ibn Sa'd († 230) III 1, 56$_{10-11}$. »Der berühmte Gefährte Muhammeds Ḥuḏaifa b. al-Jamānī bildete bei der Meldung der Ermordung des Chalifen 'Oṯmān (35 h.) einen Ring mit der Hand, wie man es zum Ausdruck der Zahl 10 zu tun pflegt, und sagte darauf: ‚So ist im Islam ein Riß gemacht worden, den kaum ein Berg auszufüllen vermöchte!' [1]«.

Zur symbolischen Bedeutung der arithmetischen Fingerstellungen läßt sich noch eine Stelle aus den *Mevzū'āt el-'ulūm* des Ṭaşköprüzāde 1, 470 anführen. Von (dem Koranleser) Qālūn wird erzählt: Er sagte: So oft ich bei Nāfi' las, machte er die Fingerstellung 30 und sagte zu mir qalon! qalon! d. h. »gut! gut!« Der Verfasser sagte: »Mit der Fingerstellung 30 ist gemeint, daß man die vier Finger einschlägt und den Daumen aufrichtet. Sie pflegen nämlich, wenn sie eine Handlung, die von einem Menschen ausgeht, schön finden, diese Fingerstellung einzunehmen und mit dem Daumen auf die Person hinzuweisen und so ihren Beifall auszudrücken.« Daß Nāfi' die griechischen Worte καλον καλον braucht, erklärt sich angeblich daraus, daß der Urahne des Qālūn ein unter 'Omar kriegsgefangener Grieche war.

Zu S. 133,26. *tuffāḥ weiwei* sind offenbar Äpfel des Waqwāqbaumes ($q > ǧ > j$), auf dem neben gewöhnlichen Früchten bekanntlich auch Tiere und Menschen wachsen.

H. Ritter.

Im IX. Bande S. 253 des *Islam* erschien eine »*Großwardein eine selbständige türkische Provinz*« betitelte kleinere Mitteilung Prof. G. Jacobs, in der festgestellt wird, daß Ungarn unter der Türkenherrschaft in fünf und nicht in vier Verwaltungsbezirke (*ejalet*) geteilt war. (Der fünfte Verwaltungsbezirk war Nagyvárad (Großwardein). Diese auf Grund Evlia Cselebi's schon länger vermutete Feststellung gelang Jacob mit Hilfe einer türkischen Urkunde. Der richtigen Erkenntnis stand für Jacob lange Zeit hindurch eine Bemerkung Salamon's (*Ungarn im Zeitalter der Türkenherrschaft* S. 235) hindernd im Wege, wo fünf Verwaltungsbezirke angeführt, aber als der fünfte der bosnische angegeben erscheint. Der Verwaltungzbezirk Nagyvárad blieb hier unerwähnt.

Für die ungarische Geschichtsforschung ist die Anzahl der Ejalets schon lange keine Streitfrage mehr. Durch das publizierte überaus reiche historische Material ist Großwardein als fünfter Verwaltungsbezirk so allgemein bekannt, daß diese feststehende historische Tatsache selbst in dem für die unteren Klassen der Mittelschulen herausgegebenen historischen Handatlas von Kogutowicz Aufnahme finden konnte.

[1] لما قتل عثمان قال حذيفة هكذا وخلق بيده يعني عقد عشرة فتق في الاسلام فتق لا يرتقه جبل

Die Stelle ist jetzt in Caetanis *Annali dell 'Islam* 8,192 (35 a. h. § 93) übersetzt, wo auch auf L. 'A. 11. 348$_{9-11}$ und auf Parallelstellen bei Buḫārī verwiesen wird.

Warum Nagyvárad bei Salamon unter den Ejalets nicht angeführt erscheint, ist bei genauerem Zusehen leicht zu verstehen. Die Feststellungen Salamon's beziehen sich auf den Anfang des 17. Jahrh., Nagyvárad ist aber erst 1660 von den Türken erobert worden, folglich konnte Nagyvárad als fünfter Verwaltungsbezirk am Anfang des 17. Jahrhunderts nicht angeführt werden.

Schade, daß Herrn Prof. Jacob bei seinen ungarisch historischen Forschungen nicht genügende ungarische Quellen zur Verfügung stehen. Wären ihm die Bände III, IV, und V der in den 60er Jahren erschienenen Türkisch-ungarischen Staats-Urkundensammlung (*Törökmagyar kori államokmánytár*) bekannt gewesen, so hätte er sich die Mühe ersparen können, eine Frage zu lösen, die längst schon befriedigend beantwortet ist.

Budapest, 17. März 1920. Dr. Franz Zsinka.

Zur Futuwwa.

Hermann Thorning hat in seiner wertvollen Arbeit über das islamische Vereinswesen interessante Aufschlüsse über die muhammedanischen Ritter-(Futuwwa-)bünde gegeben. Zwar behandelt er vornehmlich die in den Handwerkerzünften verbiederte Form dieser Gesellschaften, doch ist das, was er, im wesentlichen nach einer Tübinger Handschrift, über den alten, vom Zunftwesen noch weniger berührten Futuwwabund mitteilt (S. 188 ff.), genug, um uns ein Bild von diesen in ihrer Form so merkwürdig an unsere studentischen Korporationen erinnernden Gemeinschaftsbildungen zu geben.

In Ergänzung zu seinen Ausführungen sei hier auf den Abschnitt *Futuwwa* der persischen Enzyklopädie *Nafā'is el-funūn fī masā'il el-'ujūn* des Āmulī (zwischen 735 und 742 d. H.) hingewiesen, dessen Inhalt uns gewisse wesentliche Charakterzüge dieser Bünde verständlicher macht als die Auszüge aus der Tübinger Handschrift, deren Kenntnis wir Thorning verdanken. Literarisch muß der Abschnitt bei Āmulī übrigens irgendwie mit Thornings Quelle zusammenhängen. Es handelt sich um Kapitel 6 bis 11 des Abschnitts über Mystik (in meiner Handschrift Fol. 118 v. Z. 9 ff.). Der Inhalt der einzelnen Kapitel soll im Folgenden dargestellt werden, doch aus Zweckmäßigkeitsgründen in einer etwas andern Reihenfolge, als sie das Original bietet. Kapitel 6 und 9 seien als besonders charakteristisch vorangestellt.

Kapitel 6 handelt über den Begründer der Futuwwa, Abraham, der deswegen der Vater der »Ritter«, *abu 'l-fitjān*, genannt wird. Gott ist sein Freund und Pīr. Abraham ist es, der die Mühen der Reise und der Wildnis, die Traurigkeit des Aufenthalts in der Fremde neben der Lust der Liebe zu Gott gering und nichtig achtete, Vaterland und Freundschaft um seinetwillen verließ und die Götzen zerstörte. Er ist der Begründer der Sitte des Gastmahls und der geselligen Vereinigung. Er erreichte in der Futuwwa eine solche Höhe, daß er sich auf Gottes Geheiß selbst zur Schlachtung seines Sohnes Ismail anschickte, und beseligt durch den bloßen Klang des Namens seines Freundes alles hingab, was er besaß. — Abraham besaß in seinem Alter große Güter, so daß der Erzengel Gabriel sich wunderte, wie er diesen Reichtum mit seiner Frömmigkeit vereinigen könnte. Da sprach der Höchste zu ihm: »Mag er auch noch so viel Güter besitzen, sein Herz ist doch bei mir; wenn du willst, so versuche ihn«. Da stieg Gabriel in der Gestalt eines Peri herab zu Abraham und sprach mit schöner Stimme den Namen des Allerhöchsten aus: »Der Hochgepriesene, der Heilige, der Herr der Engel und des Geistes!« Da ward Abraham ergriffen, er kam hervor und sprach: »Mein Leben gebe ich hin für den Namen des Freundes,

sag es doch noch einmal!« Da sprach Gabriel: »Gib mir ein Drittel von allem, was du hast, so will ich den Namen wiederholen«. Da schenkte ihm Abraham ein Drittel von aller seiner Habe, und Gabriel sprach dieselben Worte noch einmal. Da ward die Ergriffenheit Abrahams noch heißer, und er sagte: »Alles, was ich habe, sei dein, nur sage es noch einmal!«

Der zweite »Ritter« ist Josef, dann folgen Muhammed und Ali, der *quṭbi futuwwet*. Von letzterem ging die Futuwwa auf seine Kinder und auf Selmān und Ṣafwān über. Alles das wird mit Koran, Ḥadīṯ und Āṯār belegt.

Kapitel 9 handelt von der Annahme der Futuwwa (*der aḫzi futuwwet*). Daraus sei hervorgehoben die Legende von der Einsetzung der Bundeszeremonien durch den Propheten; die wohl als die eigentliche Gründungslegende des Bundes zu gelten hat.

Als einst der Prophet mit einigen der Genossen zusammensaß, kam ein Mann und berichtete, er habe eben in einem Hause einen Mann und eine Frau Unzucht treiben sehen, er habe die Tür zugeschlossen und erwarte nun den Befehl des Propheten über die Angelegenheit. Mehrere Genossen bieten sich an, nach dem Rechten zu sehen, doch Muhammed lehnt alle ab bis auf Ali. Dieser geht dann auch hin und öffnet die Tür, schließt aber dabei die Augen zu und kehrt zurück mit der Meldung, er habe nichts gesehen. Muhammed wußte aber durch sein prophetisches Wissen, wie Ali die Untersuchung geführt hatte, und sprach zu ihm: »Du bist der Ritter dieser Gemeinde.« Darauf forderte er einen Becher mit Wasser und etwas Salz, nahm von diesem eine Handvoll, schüttete es in den Becher und sprach: »Das ist das Gesetz« (*šerī'a*), und nahm zum andern Male eine Handvoll Salz, schüttete es wieder in den Becher und sprach: »Das ist die Wahrheit« (*ḥaqīqa*) [1]). Dann gab er den Becher Ali zum Trinken und sprach: »Du bist mein Freund (*refīqī*), mein Freund ist Gabriel, und Gabriel ist der Freund Gottes«. Dann umgürtete er ihm die Hüften und bekleidete ihn mit dem izār mit den Worten: »Ich habe dich vollendet, o Ali« (*akmaltuka*) und befahl darauf Selmān, aus der Hand Alis zu trinken, dann hieß er den Ḥadīfa el-Jemānī aus Selmāns Hand trinken. »Die heutigen Gebräuche des Umgürtens und Hosenanziehens und Bechertrinkens gehen hierauf zurück.«

Könnte die Geschichte von Abraham isoliert noch als ein Ausdruck rein religiös-mystischer Gedanken aufgefaßt werden, so betont die Gründungslegende noch eine besondere Seite des Bundes: es handelt sich in ihr offenbar um die Darstellung der enthusiastischen Freundschaft. Abraham gibt für den bloßen Klang des Namens des geliebten Freundes seine ganze Habe hin. Daß dieser Freund in diesem Falle Gott ist, bildet ein Verbindungsglied zur Mystik; Ali aber ist der Vertreter eines Ideals, bei dem die unbedingte Solidarität, das bedingungslose Eintreten für einen andern Menschen, auch wo dieser mit seinen Handlungen gegen allgemeingültige sittliche Normen verstößt, gefordert wird. Diese Antinomie zwischen allgemeingültigen Normen und der unbedingten liebenden Bejahung des andern und der daraus abgeleiteten Pflicht des unbedingten Eintretens für ihn ist aber von jeher als das eigentliche Problem der Freundschaft empfunden worden. Dies Problem wird im Altertum z. B. von Theophrast diskutiert, vgl. Gustavus Heylbut, *De Theophrasti libris* περι φιλιας, Diss. Bonn 1876, nach ihm von Cicero im *Laelius* Kap. 11 f., wo dieser die Frage natürlich in dem Sinne beantwortet, daß das Interesse des Staates über aller Freundschaft stehen müsse. In späterer Zeit wird das Problem z. B. von Montaigne in seinem Essay über die Freundschaft (I 27) behandelt. Dichterisch ist es z. B. bearbeitet worden von Carlo Gozzi im »*Triumph der Freundschaft*«, wo der Freund sich nicht scheut, ungesetzliche Mittel zur Befreiung des

[1]) Über die Bedeutung dieser Ausdrücke s. Thorning a. a. O.

gefallenen und mit Recht mit Strafe bedrohten Freundes anzuwenden, bis schließlich der Vertreter des Gesetzes selbst sich für überwunden durch solche Treue erklärt usw. Auch Shakespeares Stück: *Die beiden Veroneser* gehört hierher.

Nun ist da, wo diese Freundestreue gefordert wird, so auch in dem Futuwwabunde, der ja die in der Legende verletzte Keuschheit als eines seiner Haupttugendideale aufstellt, die Meinung offenbar nicht die, daß man das Allgemeingültige dem Freunde zuliebe preisgeben solle. Die Antinomie wird vielmehr in der lebendigen Synthese gelöst. Es handelt sich hier doch wohl um jene sittliche Einstellung zum andern: »Voraussetzung ist der Glaube an den andern, daß ihm, und der Glaube an mich, daß mir das Suchen des Allgemeinen entscheidend sei, aber nicht das Suchen eines Allgemeinen, das gleichsam irgendwo als Formel auffindbar sei, sondern des Allgemeinen, das die individuelle Gestalt des einzelnen in Entfaltung ist« (K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* 1920, S. 144 f.). Es ist der Gedanke der Freimaurerei in der Zauberflöte: »Und ist ein Mensch gefallen, hilft Liebe ihm zur Pflicht«.

Diese enthusiastische Einstellung zwischen Männern und Jünglingen, die irgendwie auch eine Beziehung zum erotischen Triebleben hat, scheint nun von je her eine bedeutsame Rolle in allen jenen Bünden und Vereinen gespielt zu haben, in denen sich Männer mit Männern und Jünglingen in der Form der Männerbünde [1]) zusammengeschlossen haben. Dieser Gesichtspunkt ist neuerdings von Hans Blüher in dem Buche *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft* (Jena 1917—19) hervorgehoben worden. Sicher geht Blüher zu weit, wenn er nun alle männliche Geselligkeit auf diese erotischen Triebe zurückführen will. Es gibt eben doch noch andere Triebrichtungen und Einstellungen, die den Menschen zum Menschen treiben, aber daß jene leidenschaftliche Einstellung, die zwar mit Erotik zusammenhängt, aber durch diesen Ausdruck in dem engen Sinne, wie man ihn gemeinhin versteht, doch nicht erschöpfend charakterisiert wird, tatsächlich in den verschiedensten Graden und Abstufungen bei solchen Gesellschaftsbildungen wie Ritterorden, studentischen Vereinen usw. normalerweise wirksam ist, läßt sich, wie mir scheint, nicht bezweifeln [2]).

Es liegt nun in der Natur der Sache, daß auf der einen Seite diese »enthusiastische Einstellung« die edelsten und geistigsten Formen annimmt, auf der andern Seite aber leicht der Triebbeitrag stärker hervortreten kann, und die reine Sinnlichkeit zur Herrschaft kommt. Die Vorwürfe, die im Orient gegen die Futuwwabünde, im Abendlande z. B. gegen manche Ritterorden erhoben worden sind, werden dem Sachverhalt häufig nahe gekommen sein. Dieses Doppelgesicht der Liebe tritt ja auch in der Mystik deutlich hervor (für den Orient vgl. dazu Goldziher in dieser Zeitschrift IX, 144 f.).

Den einzelnen Zeremonien wird eine bestimmte symbolische Bedeutung beigelegt. Der Trunk aus dem Becher ist ein Hinweis auf das »natürliche Wissen« (*ʿilmi fiṭrī*), denn zu der »reinen Natur« (*ṣafāi fiṭret*) soll der Jüngling zurückkehren. Das Salz bedeutet die Mäßigung oder Harmonie (*ʿedālet, iʿtidāl*), denn ohne sie kommen die Tugenden nicht zur Wirkung [3]). Das Umgürten bedeutet die Tapferkeit und Selbstüberwindung, das Anlegen des izār die Keuschheit und Bezwingung der Fleischeslust, die durch die Bedeckung der Scham angedeutet wird.

---

[1]) Vgl. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*.

[2]) Blühers Quellen ließen sich leicht vermehren. Über die Brüderliebe und das Ritual des Aufnahmekusses z. B. der Freimaurer vgl. Wilhelm Begemann, *Vorgeschichte und Anfänge der Freimaurerei in England*, Berlin 1909, Bd. I, S. 66, 122, 251 usf. und *Sarsena oder Der vollkommene Baumeister*, 7. Aufl., Leipzig 1859, S. 91, 136, 142.

[3]) Dem Ursprung dieser Gedanken nachzugehen, ist hier nicht der Ort.

Es wäre nicht unmöglich, daß auch bei diesen symbolischen Zeremonien, wie sie bei all solchen Bünden stets beliebt gewesen sind (so in besonders reicher Ausgestaltung bei den Freimaurern) eine Beziehung zur Erotik aufgedeckt werden könnte [1]), doch sei das hier dahingestellt.

Die Zeremonie des Anlegens des izār heißt *tekmīl*, Vollendung. Das Wissen (*'ilm*) wird nach unserm Text bei den Bündlern *na ẓar*, die Praxis (*'amal*) *qadem* genannt. Die Praxis der Futuwwatugenden wird aber hoch über das theoretische Wissen gestellt. Wer nur *naẓar* hat ohne *qadem*, wird gering geachtet, man nennt ihn *sustqadem*, »lax in der Praxis«. Da nun die erste Tugend, die der »Ritter« üben muß, die Keuschheit ist und diese Beziehung zu den »unteren Dingen« (*asāfil*) hat, ist das Ordenskleid der Ritter der Schurz. Dem gegenüber ist der Sinn der Mystik das Fortschreiten in den Regionen des Lichts, den »oberen Dingen«, darum tragen die Sufis als Ordensabzeichen die Mütze. Bei den Mystikern ist es Sunna, das Haupt zu scheren, bei der Futuwwa aber nicht. Das kommt daher, daß die Futuwwa aus dem Erwerben von Tugenden und Vorzügen (*faẓā'il wemakārim*) besteht und daher das »Vorhandensein« (*wuğūd*) und den Schmuck (*zīnet*) verlangt, die Mystik aber aus »Entfernung und Abtrennung« (*teğrīd wetefrīd*) besteht und daher das »Verschwinden« (*fanā*) verlangt. Das Ende der Futuwwa ist somit der Anfang der *wilājet*, und sie ist ein Teil der Mystik (*taṣawwuf*), wie die *wilājet* ein Teil der *nubuwwet*. Hier ist eine deutliche Trennung von und doch ein Verbundensein mit dem Sufitum ausgesprochen. Auf die enge Beziehung zum Sufitum weist mit Recht R. Hartmann ZDMG LXXII, 193 ff. hin. Wenn in diesen Zeilen die Aufmerksamkeit vornehmlich auf den Charakter des Futuwwabundes als eines Freundschaftsbundes gelenkt wird, so muß man sich doch bewußt bleiben, daß die Verschmelzung mit der Religion natürlich im Orient, wie überhaupt auf primitiverer Stufe, besonders stark ist, so daß ein rein weltlicher Typ überhaupt nicht zur Entfaltung kommt. Alle diese Dinge stehen in religiösem Lichte und werden religiös gewertet. Die Scheidung weltlich-religiös ist ja modern. Es kam hier nur darauf an, durch Beleuchtung der einen Seite das psychologische Verständnis dieser Bünde zu fördern.

Kap. 10. Über die besonderen Ausdrücke (*iṣṭilāḥāt*), deren sich die »Ritter« bedienen.

Sowohl im Geheimbundwesen Afrikas sowie in der Freimaurerei und ähnlichen Vereinigungen finden wir eine besondere Nomenklatur technischer Ausdrücke, eine Art Geheimsprache. Die Form und die Organisation der Futuwwabünde weist eine merkwürdige Ähnlichkeit mit denen der deutschen studentischen Verbindungen auf. Ich hebe zur Ergänzung von Thornings Ausführungen (a. a. O. S. 195 ff.) einiges hervor, das gewiß als Ausdruck der psychologischen Verwandtschaft dieser Bünde mit den studentischen Vereinsbildungen, betrachtet werden darf.

Der »Leibbursch«, *kebīr*, wird auch *pider*, »Vater« genannt, der »Leibfux« *piser*, »Sohn«. Andere Namen sind *šeiḫ*, *muqaddam*, *qāid*, »Familienpapst«, *ab*, *rās el-ḥizb* usw.

[1]) Auf primitiver Stufe treten solche Dinge, z. B. bei den Prüfungen, denen die Novizen in den Initiations- und Pubertätsriten unterworfen werden, mitunter kraß hervor. Vgl. z. B. Josef Meier, *Der Glaube an den iñal und den tutana vurakit bei den Eingeborenen im Küstengebiet der Blanchebucht*, Anthropos 1910, 95 ff., Alex Arnoux, *Le culte de la Société Sécrète des Imandwa au Ruanda*, ib. 1912, 529 ff., 1913, 110 ff., 754 ff. Hierher gehören auch manche Dinge aus dem studentischen Pennalismus. Vgl. hierzu die von Schulze-Ssymank, *Das deutsche Studententum*, Leipzig 1910, zu Abschnitt 7 des ersten Teiles zitierte Literatur. Über das ganze Problem vgl. auch Reik, *Die Pubertätsriten der Wilden*, in *Probleme der Religionspsychologie*, Leipzig und Wien 1919.

Die Perser sagen *pīšqadem*. *ze'īmi qaum* heißt der, dem sich alle unterordnen. Er hat die Pflicht, dauernd den Geist der Verbindung durch Ermahnungen und Ansprachen und Erwähnung der Futuwwatugenden und ihrer Grundsätze auf der Höhe zu halten. Das entspräche also etwa dem ersten Chargierten, der die »Prinzippauken« zu halten hat.

refīqān, Freunde, sind zwei Personen, die zu demselben *bait*, derselben Untergruppe, gehören. Auch diejenigen, die zu einem Leibburschen oder Leibgroßvater gehören, nennt man so. Heute aber wird mit *refīq* nur der Leibfux (*piser*) bezeichnet. Sie nennen den Leibburschen *ṣāḥib* »Herr«. *musājil* heißt der »Conleib«, d. h. der, der von demselben Leibburschen den Becher getrunken hat. Man nennt diese auch *'adīlān*. Mit demselben Namen bezeichnet man auch die, die denselben Leibgroßvater haben, also im Verhältnis von Vetter zu Vetter zueinander stehen. *derkeš* [1]) ist einer, der früher einmal die »Ritterschaft« besaß, »das ist aber jetzt anders geworden« [2]).

naqīl (im Text steht *taqbīl*) ist ursprünglich einer, der von einem Leibgroßvater oder einem Leibburschen (zu einem andern) übergegangen ist. Heute bezeichnet man so einen, der zu einem Dimittierten (*bāṭil*) übergegangen ist.

wekīl ist einer, dem der *kebīr* (Bursch, Leibbursch) für eine bestimmte Handlung, wie Umgürtung, Vollendung, Dimission, Gericht und dergleichen oder dauernd (*muṭlaq*) Vollmacht gegeben hat.

naqīb ist der, den der Präside (*ze'īmi qaum*) zur Besorgung der äußeren Angelegenheiten der *fitjān* ernennt; er ist der Vermittler zwischen ihnen in jeder Angelegenheit wie ein «Dragoman« (*bemeṣābei terǧumān*). (Das entspricht etwa dem dritten Chargierten.) *šedd* ist die Umgürtung der Hüften zur Prüfung und Aufnahme in die Futuwwa, um den Neuling zu erproben und dann zu »vollenden«. Diese »Vollendung« besteht in der Bekleidung mit den Hosen (*serāwīl*) bzw. dem Schurz (*izār*) oder der Schmückung mit Waffen. Sie kann vor oder nach dem *šedd* stattfinden (das klingt nicht sehr wahrscheinlich), wenn der *kebīr* den Fuxen würdig befindet. *šerb* ist die Zuteilung zu einem Leibburschen, dem man dabei aus dem Salzwasserbecher zutrinkt. Der *šedd* würde also, wenn man den Vergleich durchführen wollte, etwa der Rezeption, der *šerb* der Leibburschenwahl, der *tekmīl* der Burschung entsprechen.

muḥāzara ist die gesellige Vereinigung zum Trunk, die »Kneipe«. *aḫḏ* besteht darin, daß der *kebīr* dem Fuxen (*ṣaġīr*) die Futuwwa wieder entzieht wegen eines Tadels, den er an ihm gefunden hat. *ramj* ist die Ausweisung eines Fuxen wegen eines Tadels. Sie ist ohne Gericht und Schuldbeweis unzulässig (Dimittierung). *muḥākeme* ist die Gerichtsverhandlung über Streitigkeiten vor dem Präsiden oder einem von beiden Gegnern anerkannten Richter. *'aib*, Tadel, Fehler, ist eine Übertretung, die entweder die Dimittierung nach sich ziehen kann (*kabā'ir*) oder nur eine Herabsetzung zur Folge hat (*ṣaġā'ir*). *waqf* ist das Verbot für einen Angeklagten, an der geselligen Vereinigung *muḥāzara* teilzunehmen, bis seine Schuld oder Unschuld erwiesen ist. Dieses Gerichts- und Strafwesen hat sowohl bei den studentischen Korporationen wie bei dem Freimaurerwesen seine Parallelen.

dahr (?) besteht darin, daß der Leibbursch seinen Leibfuxen einem andern Burschen schenkt.

Kap. 7 handelt von dem Ehrenrang (*šeref*) und den Vorzügen (*faẓīlet*) der Futuwwa, dem Ziel ihres Nutzens (*ġājeti menfe'et*), ihren Grundlagen (*mabānī weuṣūl*) und ihrer Vollkommenheit (*kemāl*).

---

[1]) So wohl auch bei THORNING 203 statt *dejiš* zu lesen.

[2]) ? Nicht ganz sicher.

Der Rang einer Wissenschaft richtet sich nach dem ihres Gegenstandes. Der Gegenstand der Futuwwa aber ist die menschliche Seele, die, solange sie bei ihrer natürlichen Reinheit bleibt (*waqtīki ber ṣefāi fiṭreti ḫīš mānde bāšed*) [1]), das höchste aller Geschöpfe ist. Ihr Nutzen aber besteht in der ewigen Seligkeit, der Nähe Gottes und dem guten Rufe, die die guten Eigenschaften, aus denen die Futuwwa eigentlich besteht, ihrem Träger einbringen, ferner darin, daß der »Ritter« stets fröhlichen Gemüts ist, daß er mitfühlt mit den Geschöpfen Gottes und ihnen mit Rat und Tat zur Seite steht wie etwas Selbstverständliches (*bī tekelluf*). Und wie er selbst nach der Erreichung der Vollkommenheit strebt, so hilft er auch den Freunden in diesem Streben weiter.

Es folgen dann mehrere Tugendkataloge. Die Grundlage der Futuwwa beruht auf sechs Eigenschaften, die schon Ali festgesetzt hat: Treue, Redlichkeit, Freigebigkeit, Demut, gutmeinender Rat [2]), Rechtleitung, Reue. Daneben wird eine Reihe von vier Tugenden aufgestellt: Keuschheit, Tapferkeit, Weisheit und Mäßigung. Bedeutung und Rangordnung dieser Tugenden wird ausführlich dargelegt.

Kap. 8 handelt über die Vorbedingungen der Futuwwa (*der šarā'iṭi isti'dādi futuwwet*).

Sieben Eigenschaften sind zur Aufnahme in den Futuwwabund erforderlich: 1. Das männliche Geschlecht. 2./3. Volljährigkeit und Vollbesitz der geistigen Kräfte (beides offenbar aus dem Fiqh übernommen). 4. Frömmigkeit. 5. Körperliche Gesundheit und ebenmäßige äußere Erscheinung, da abschreckende Häßlichkeit sich mit der Tugend (*faẓīlet*) nicht verträgt (das griechische καλος καγαθος-Ideal ist in diesem Zusammenhang besonders charakteristisch). Es folgt eine Aufzählung körperlicher Gebrechen, die die Aufnahme in den Bund unmöglich machen. 6. Muruwwet. Diese vieldeutige Eigenschaft wird hier als das Befreitsein der reinen Natur (*fiṭret*) von allen animalischen und körperlichen Beimischungen erklärt. 7. Schamhaftigkeit.

Kap. 11. Über die besonderen Eigenschaften der »Ritter« (*der ḫaṣā'isi fitjān*). Dieses Kapitel ergibt gegenüber dem von Thorning angeführten nichts wesentlich Neues. Es werden alle möglichen Tugenden als spezielle Futuwwaeigenschaften aufgeführt. Charakteristisch ist das treue Festhalten am Bund und das strenge Hüten des Geheimnisses, das unter Umständen mit Schlägen und Züchtigungen erzwungen wird. Es ist das das Mittel, »Verleumdung und Anfeindung durch die Toren« zu verhindern zur »Bewahrung der Ehre«. Geheimnistuerei, als Schutzmaßnahme begründet, scheint eine charakteristische Eigenschaft aller Männerbünde zu sein.

Mitleid und Hilfe wird für die Armen und Schwachen der Gläubigen, Härte gegen die Ungläubigen gefordert.

Hervorgehoben wird auch die Tugend, dem Feinde zu vergeben und Unrecht mit Wohltat zu vergelten.

Die sittlichen Ideale der Charitas, die Erweiterung der Freundes- bzw. »Brüder«liebe zur allgemeinen Menschenliebe, das Sich-gegenseitig-weiterhelfen zur Vollkommenheit, die Vergebung für den Feind erinnern teils an die europäischen Ritterorden, teils an freimaurerische Ideen. Vgl. z. B. die schon oben genannte Arie des Sarastro aus der von Emanuel Schikaneder für seinen Logenbruder Mozart gedichteten Oper: *Die Zauberflöte*, »In diesen heilgen Hallen« usw. Das zugrunde liegende Erlebnis ist deutlich: Der liebende Mensch fühlt bei aller Konzentrierung seiner Liebe auf die geliebte Person überall

[1]) s. o. S. 246.

[2]) *naṣīḥet*.

seine Liebe wachsen, Welt und Menschen leuchten ihm überall auf (Jaspers, a. a. O. S. 115). So kann jene Stimmung entstehen, in der der *fatā* »stets fröhlichen Gemütes ist und mitfühlt mit den Geschöpfen Gottes und ihnen mit Rat und Tat zur Seite steht wie etwas Selbstverständliches« (s. o. S. 10). Natürlich soll nicht geleugnet werden, daß bei dem mystisch beeinflußten Futuwwabund auch hier die religiöse Einstellung von wesentlicher Bedeutung sein kann, aber wer vermöchte da zu scheiden?

Daß *futuwwa* geradezu Freundschaft, Freundestreue bedeuten kann, scheint mir auch aus der von Goldziher ZDMG 69, 203 Z. 25 behandelten Stelle aus Ibn Ḥazms *Tauq el-ḥamāma* hervorzugehen. Aus dem Zusammenhang ergibt sich deutlich, daß Ibn Ḥazm den Wert seiner Freundschaft zu dem Adressaten seiner *risāla* hervorheben will. »Wer keine Freundschaft halten kann, wird auch nicht fromm sein können« (Korrekturzusatz). H. Ritter.

AUTORENVERZEICHNIS.

Die kursiven Zahlen bedeuten, daß der betreffende Autor an dieser Stelle als Mitarbeiter erscheint.

Babinger *134—146*, 157 bis 160.
Becker *228—238*.
Brass *1—73*.

Clemen *161—177*.

Hartmann 228—233.
Hess *74—86*.
Huart 150—153.

Jacob 243—244.
Jensen 146—150.

Kahle *238—242*.
Karabacek 233—238.

Littmann *178—227*.

Mordtmann *157—160*.

Ritter *120—133*, *154—156*, *243*, *244—250*.

Ruska *87—119*, 154—156.

Schwally 238—242.
Schwarz *150—153*.
Seybold *157*.

Thorning 244—250.

Zsinka *243—244*.

DER ISLAM

ZEITSCHRIFT FÜR GESCHICHTE UND KULTUR DES ISLAMISCHEN ORIENTS

HERAUSGEGEBEN VON

C. H. BECKER IN BERLIN

UND

H. RITTER IN HAMBURG

MIT UNTERSTÜTZUNG DER HAMBURGISCHEN WISSENSCHAFTLICHEN STIFTUNG

ELFTER BAND

MIT 2 KARTEN

BERLIN W. 10 UND LEIPZIG 1921

VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER
WALTER DE GRUYTER & Co.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG — J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG — GEORG REIMER — KARL J. TRÜBNER — VEIT & COMP.

HAMBURG: C. BOYSEN

Inhalt des elften Bandes.

I. Aufsätze und Berichte:

Seite

Babinger, F., Schejch Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simaw 1

Goldziher, I., Zwischen den Augen 175

Herzfeld, E., Khorasan. Denkmalsgeographische Studien zur Kulturgeschichte des Islam in Iran. (Mit 2 Karten) 107

Ritter, H., Aserbeidschanische Texte zur nordpersischen Volkskunde 181

Wiedemann, E. und Hauser, F., Über eine Palasttüre und Schlösser nach al-Ǧazarī. Mit 37 Abbildungen im Text 213

II. Kleine Mitteilungen und Anzeigen:

Goldziher, I., Verhältnis des Bāb zu früheren Ṣūfī-Lehrern 252

Heepe, M., Eine Parallele zu der islamischen Zwischenheirat 265

Horovitz, J., Andrae, Tor, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde. Stockholm 1918. VI u. 401 S. 277

— — — Noch einmal die Herkunft des Isnad 264

Jacob, G., Teschebbüs-i-schachsi, muharriri Tahir el-Mewlewi, Istambol 1330 (221 S.) 259

— — Türkische Sittenpolizei im 16. Jahrhundert 254

Nöldeke, Th., Siddiqi, A., M. A., Dr. phil., Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch. Göttingen 1919, 118 S., 8° 267

Strothmann, R., Cornelis van Arendonk, De opkomst van het zaidietische Imamaat in Yemen. Leiden, Boekhandel en Drukkerij vorheen E. J. Brill, 1919, XVI u. 348 S. 270

Taeschner, F., Darstellungen aus »Leila und Madschnun« unter den Zeichnungen Riza Abbasis 266

Wensinck, A. J., Arabische Traditionssammlungen 283

III. Autorenverzeichnis.

284

Schejch Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw.

Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich.

Von

Franz Babinger.

Inhalt:

Vorwort 1
Das osmanische Reich um 1400 4
Schejch Bedr ed-dīn's Leben 19
Die osmanischen Berichte 26
a) Anonymus Giese 28
b) ʿĀschiqpaschazāde 35
c) Neschrī 38
d) Idrīs 42
e) Luṭfī 49
Der Bericht des Dukas 52
Zusammenfassung 55
Bedr ed-dīn's Lehre 64
Bedr ed-dīn und die Ṣafawijja 78
Die kleinasiatischen Sektenbildungen (Qizilbaschen, Taḫtadschis usw.) .. 91
Anhang: .....
a) Die *silsila* des Schejchs Bedr ed-dīn 102
b) Schejch Bedr ed-dīn als Schriftsteller 105

VORWORT.

Den Anstoß zu vorliegender Abhandlung gab eine Anregung Carl Brockelmann's, der mir empfahl, einmal den »Stylariern« meine Aufmerksamkeit zuzuwenden, nachdem mir schon einige Wochen früher Richard Hartmann geraten hatte, »die Derwischaufstände in Kleinasien auf ihre vermutlich wirtschaftlichen Grundlagen« zu untersuchen. Je mehr ich mich mit dem Gegenstand beschäftigte, desto klarer wurde mir, daß eine Darstellung der geistigen Bewegungen im osmanischen Reiche zu den dringlichsten Aufgaben für einen Geschichtschreiber gehörte, der jenem Volk seine Teilnahme zuwendet und der seine gewaltige Geschichte als etwas anderes betrachtet denn eine »Historia derer Potentatum«, die lediglich in »Kriegs- und Friedensläuften« aufzugehen habe. Josef v. Hammer, bis heute der einzige wirkliche Bearbeiter osmanischer Reichsgeschichte, stak noch zu sehr in der Befangenheit und im Geiste der türkischen Quellen, ganz abgesehen davon, daß die geschichtliche Arbeitsweise seiner Zeit noch nicht die Forderung stellte, über die Motiv-

reihen des Pragmatismus hinaus höhere Formen der Zusammenfassung geschichtlicher Vorgänge aufzusuchen. Wenigstens nicht für die Geschichte des Morgenlandes, wo überhaupt erst die Quellen mühsam erschlossen werden mußten, ehe man die Geschichtschreibung zu hohen Formen der Auffassung und der künstlerischen Darstellung entwickeln konnte. Es ist eine auffallende, aber gewiß erklärliche Erscheinung, daß die mächtigen geistigen Strömungen, die im osmanischen Reiche Jahrhunderte hindurch Gärungsstoffe schufen, in der Geschichte des Islams so gut wie unberücksichtigt geblieben sind. Ganz gewiß zu Unrecht. Erst die Arbeiten Georg Jacob's über die »*Bektaschijje und verwandte Erscheinungen*« haben die Aufmerksamkeit auf diese Gebiete etwas gelenkt, ohne bis heute übrigens zu einer zusammenfassenden Darstellung anzuregen. Die vorliegende Studie soll gleichsam einen Baustein hierzu liefern und zeigen, ein wie dankbares Feld sich hier dem Religionsgeschichtler eröffnet. Ich habe des öfteren von dem bei morgenländischen Geschichtschreibern so beliebten *istiṭrād* Gebrauch gemacht, in der Annahme, damit keinen unnötigen Ballast übernommen zu haben.

Mannigfache Förderung verdanke ich vor allem J. H. Mordtmann (Schaffhausen) und F. Giese (Breslau). Jener hat mir freigebig aus dem reichen Schatz seiner Kenntnis der osmanischen Kulturgeschichte mitgeteilt, dieser hatte die vorbildliche wissenschaftliche Selbstlosigkeit, mir das Ergebnis einer jahrzehntelangen mühseligen Forschung mit der Erlaubnis zur Verfügung zu stellen, davon vor der Drucklegung der eigenen Arbeit Gebrauch machen zu dürfen. F. Giese hat mir auch bereitwilligst eine Abschrift des betreffenden Abschnittes aus dem Werk des osmanischen Anonymus gefertigt, dessen Herausgabe ihn seit Jahren beschäftigt und von dessen hoffentlich baldiger Veröffentlichung die osmanische Geschichtsforschung die belangreichsten Ergebnisse erwarten darf. Schließlich gedenke ich dankbaren Sinnes brieflicher Mitteilungen vor allem Ignaz Goldziher's, der mir über manchen strittigen Punkt freundlichen Aufschluß erteilte. Was ich seinen islamkundlichen Arbeiten, vor allem seinen wahrhaft klassischen »*Vorlesungen über den Islam*« gerade in vorliegender Abhandlung zu danken habe, ist leicht erkennbar. Ohne sie wären wohl auch diese Seiten kaum zu dem geworden, als was ich sie vielleicht betrachten darf: als eine bescheidene Vorarbeit zu weiteren Untersuchungen auf einem Feld der Islamforschung, das mir reichsten Ertrag zu versprechen scheint.

In der vorliegenden Darstellung kam es mir ausschließlich darauf an, die geschichtlichen Fäden einer merkwürdigen Bewegung auf-

zuzeigen. Deren psychologische Voraussetzungen und Grundlagen klarzulegen, lag um so weniger im Plane dieser Arbeit, als die seelischen Zustände der Träger dieser Bewegung, von persischen Gedanken ergriffener kleinasiatischer Osmanen, zunächst wenigstens unerfaßt bleiben. Immerhin: Lehren und Vorstellungen sind in Glaubenssachen nicht das Ursprüngliche, sondern ein Erleben ganz anderer Art. Eine Übertragung und Anwendung vorzugsweise auf die islamischen Sektenbildungen und Gilden etwa gewisser Aufstellungen, wie sie in Heinrich Schurtz' († 1903) grundlegendem soziologischem Werk »*Altersklassen und Männerbünde*« (Berlin, 1902)[1]) und in Hans Blüher's bedeutsamem Buche »*Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft*« (Jena 1919), zumal im zweiten, »*Familie und Männerbund*« behandelnden Teil des Werkes (vgl. dazu desselben Verfassers kleinere Schrift »*Familie und Männerbund*«, Leipzig 1919) enthalten sind, müßte m. E. zu überraschenden Ergebnissen und Aufhellungen führen. Schon in früheren Darstellungen, vor allem in den Studien R. A. Nicholson's u. a., schimmert eine Ahnung davon durch, was göttliche Verehrung eines Meisters bedeutet. So ist es sicherlich weder die bequeme Lehre des Ṣefewīden Ismā'īl noch seine gutmütige Dickleibigkeit gewesen, was jene gewaltige Glaubensbewegung hervorrief und ihr solch unheimliche Trieb- und Werbekraft verlieh. Daß diese abgöttische Verehrung des lebendigen Meisters leicht an die Imām-Schwärmerei der Schī'a anknüpfen konnte, ergibt sich ohne weiteres. Jedem aufmerksamen Leser etwa der persischen (vgl. z. B. Cl. Huart's Übersetzung der *Manāqib al-'ārifīn* (= *Kāschif al-asrār wa maṭla' al-anwār*) des Schems ed-dīn Aḥmed Eflākī »*Les Saints des Derviches Tourneurs*«, I. Bd., Paris 1918) oder osmanischen Lebensbeschreibungen (vgl. etwa das von Rud. Tschudi hrsgg. *Wilāietnāme* des Hādschim Sultān im 17. Bande der *Türk. Bibliothek* (Berlin 1914) jener sog. mystischen Schejche drängt sich diese Wahrnehmung von selbst auf. Und es ist, woran mich Hellmut Ritter erinnert, gewiß kein Zufall, wenn Liebeslieder des Ḥāfiẓ von den Mewlewī einfach auf den Ordens-Schejch bezogen werden. Der 'Alī- oder Ḥusejn-Kult aber leitet zwanglos und unmittelbar auf das Ṣūfītum über. Daher ist der Zusammenhang des Derwischwesens mit der Schī'a in keiner Weise etwa zufällig, sondern hat seine notwendigen seelischen Gründe. Unter derlei Gesichtspunkten gesehen, liefert gerade die hier geschilderte Bewegung lehrreiche und schlagende Belege. Der seltsame Schmerzensruf »Komm,

[1]) Vgl. dazu seinen nachgelassenen Aufsatz »*Die Janitscharen*« in den PJB. 112. Bd., Berlin 1903, S. 450—479, zumal S. 455-456.

Väterchen Sulṭān!« ist psychologisch betrachtet zweifellos dasselbe, wie wenn etwa die Hungernden brüllen: »Veni, Domine Jesu, veni!« (vgl. das ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ am Schlusse der Offenbarung Johannis), nur daß sich hier die Verehrung dem lebenden Meister und selbstredend dessen nach dem Abscheiden fortlebender Gestalt zuwendet. Und auch die Leugnung des Todes ist natürlich wiederum aus solchen religiösen »Wunschmotiven« erwachsen. Mit diesen wenigen Andeutungen mag es sein Bewenden haben. Ich schließe in der Hoffnung, hiermit einen bescheidenen Beitrag zur Geschichte des vielgestaltigen und in seinem Wesen noch lange nicht geklärten islamischen Sektenwesens geliefert zu haben und Mitforscher zu Sonderuntersuchungen im angedeuteten Sinn anzuregen.

Würzburg, am 8. November 1919.

* * *

DAS OSMANISCHE REICH UM 1400.

Es ist eine für die europäische Turkologie beschämende Feststellung, daß sie uns bis heute noch eine Ausgabe der ältesten osmanischen Dichter und Geschichtschreiber schuldig geblieben ist. Das »Wunderbuch« (*gharīb-nāme*) des alten geheimsinnigen ʿĀschiq-pascha (1271—1322), das uns doch in einer stattlichen Reihe guter Handschriften (davon allein fünf in Deutschland und Österreich) überliefert vorliegt, ist bis heute noch ungedruckt; und für das Verständnis und die Beurteilung der älteren osmanischen Reichsgeschichte unerläßliche Quellen, wie der »Weltenspiegel« (*dschihān-numā*) des Meḥmed Neschrī sowie die »Geschichte des Stammes Osman« (*taʾrīḫ-i āl-i ʿOṣmān*) des Muḥjī ed-dīn Dschemālī harren noch ihres Erschließers. Wenn man von Th. Nöldeke's vor sechs Jahrzehnten besorgter Teilausgabe (ZDMG, 13. u. 15. Bd., 1859, 1861) absieht, sind wir für beide Werke bis jetzt auf die mehr als 400 Jahre zurückliegende, freilich brauchbare Überarbeitung[1]) des wackeren Westfalen Löwenklau angewiesen, die darum trotzdem nicht den Anforderungen neuzeitlicher Geschichtsforschung mehr zu genügen vermag. Was wir von der Türkei selbst zu erwarten haben, wenn wir hier auf ihre Unterstützung bauen, hat mit unangenehmer Deutlichkeit die von dem Hilfsbuchwart am Kaiserlichen Museum zu Stambul, ʿĀlī Bej, veranstaltete Ausgabe des Geschichts-

[1]) In den »*Annales*« des Löwenklau liegt, wie J. H. Mordtmann erwiesen hat, die abgekürzte Fassung des Muḥjī ed-dīn Dschemālī vor, während die *Historiae* teils eine andere, vollständigere Gestalt des Muḥjī ed-dīn (cod. Verantianus), teils Neschrī und ʿĀschiqpaschazāde (cod. Haniwaldianus) wiedergeben.

werkes des biederen Derwisch ʿĀschiqpaschazāde gezeigt, die, von gröbsten Fehlern und Verstößen wimmelnd, einer eitlen und selbstgefälligen Vorstellung zuliebe, sich auf eine Handschrift stützt, die an letzter Stelle hätte als Grundlage genommen werden dürfen. Man vermißt hier so sehr die Beobachtung der einfachsten Regeln wissenschaftlichen Ausgabeverfahrens, daß man nach dieser völlig mißlungenen Probe der von Stambul seit Jahren drohenden Veröffentlichung des Neschrī nur mit sehr gemischten Gefühlen entgegensehen darf[1]).

Solange aber solche notwendige Vorarbeiten mangeln, wird es unmöglich sein, sich ein klareres und schärfer umrissenes Bild der geschichtlichen Vorgänge im osmanischen Reiche zu machen, wo noch so manches Ereignis, in falscher, entstellter oder einseitiger Gestalt überliefert, dringend der Berichtigung und Ergänzung bedarf. Es hieße die Zuverlässigkeit der alten osmanischen Geschichtsquellen überschätzen, wollte man auf ihnen allein das Gebäude einer geschichtlichen Darstellung des vorselīmischen Zeitalters errichten. So sehr Neschrī und Muḥjī ed-dīn vor allen andern vielleicht durch die schmucklose, kindlich-treuherzige Art ihrer Berichterstattung angenehm berühren, so sehr sind sie gewiß dabei von dem Bestreben geleitet, in ihren Jahrbüchern nichts zu vermelden, was dem Ansehen und der Größe des muslimischen Glaubens und des angestammten Herrscherhauses abträglich werden könnte. Diese parteiliche Haltung kommt dann in der osmanischen Geschichtschreibung offen und unverkennbar zum Ausdruck, wo es sich um einen amtlichen, vom Sultan bestellten Reichsgeschichtschreiber handelt, der die bedenkliche und oft lebensgefährliche Aufgabe zugewiesen erhielt, die Heldentaten des osmanischen Hauses in möglichst glühenden Farben der staunenden Nachwelt zu überliefern. Bekennt doch der erste Reichshistoriker (*waqʿa nüwīs*)[2]), der persisch schreibende Mewlānā Ḥekīm ed-dīn Idrīs (st. 926/1520) in der Einleitung zu seinen »Acht Paradiesen« (*hescht behischt*) ganz unverhohlen, daß er bei der Abfassung dieses Buches sich zum Leitsatz gemacht habe, mit Verschweigung aller unlöblichen nur die für die Herrscherfamilie rühmlichen Taten zu erzählen (vgl. J. v. Hammer, *Geschichte des osman. Reiches* I, 66).

Das ist der Grundzug in der Darstellung aller osmanischen amt-

[1]) Vgl. *Millī tetebbūʿler medschmūʿasi*, II. Bd., S. 171—190 (Stambul 1331/1915), dazu M. Hartmann in *Der Islam*, VIII (1918), S. 325—326.

[2]) somit wäre z. B. *Sitzungsber. der K. Bayer. Akad der Wiss., phil.-hist. Kl.* XXIV. Band, (München 1909) G. Jacob's Ansicht in seiner »*Bektaschijje*«, S. 9, Anm. 5 zu berichtigen. Vgl. dagegen schon J. v. Hammer, *GdOR*, IX, S. XXI, Anm. a.

lichen Geschichtschreiber bis herauf in die neueste Zeit. So erwüchse gewiß über viele Begebenheiten ein völlig entstelltes Bild, wenn uns darüber nicht auch europäische Quellen Hilfe böten, Quellen, die seit dem 16. Jahrhundert glücklicherweise in einer reichen Fülle fließen, der für die frühere Zeit eine leider nicht immer ausgiebige Bestätigung und Ergänzung der von den einheimischen Historikern überlieferten Vorkommnisse gegenübersteht. Zumal die byzantinischen Berichterstatter, die uns vor allem mit ihren Angaben über die Ereignisse des 15. Jahrhunderts zustatten kommen, liefern eine hocherwünschte Fundgrube für die Kenntnis der damaligen Verhältnisse. Und Schriftsteller wie Kritobulos, der mit einer höchstens für die Gegenwart nicht mehr verblüffenden Dehnbarkeit vaterländischen Empfindens und Gewissens sich und seine Feder ohne Zögern und Scham in den Dienst der osmanischen Eroberer stellte [1]), bedeuten glücklicherweise eine Einzelerscheinung. So muß das Werk des Johannes Dukas, dessen Wahrheitsliebe und geschichtliche Treue mit Recht über allem Zweifel erhaben ist [2]), als eine der wertvollsten Ergänzungen zu den osmanischen Quellen betrachtet werden, der wir heute nicht mehr entraten könnten. Dazu tritt noch ein Umstand, der für die überragende Bedeutung der byzantinischen Geschichtswerke für die Geschehnisse jener Tage ins Gewicht fällt: die an den leuchtenden Vorbildern des griechischen Altertums geläuterte und geschulte sachliche Geschichtsauffassung. Wenn es beim Verständnis einer Zeit darauf ankommt, sich vor allem über den Geist und die Mittel klar zu werden, in denen das Geschlecht auf die Einzelperson wirkte, so wird dieses Ziel nur sehr unvollkommen durch die Erschließung lediglich der osmanischen Quellen erreicht, bei denen die eigene Meinung um so mehr zurücktritt, in je größerer Abhängigkeit der Schreiber von den Personen steht, deren Wirken zu schildern er sich zum Vorwurf genommen. Freilich wird man, was gerade für das 15. Jahrhundert von höchstem Belang wäre, die Einbeziehung etwa wirtschaftlicher Grundlagen in die Geschichtsbetrachtung auch bei den Byzantinern vergeblich suchen. Immerhin ist man durch die verschiedenen, voneinander unabhängigen Berichte der byzantinischen Quellen in die angenehme Lage versetzt, aus der besonders in bezug auf gleichzeitige Ereignisse meist übereinstimmenden Darstellung den Schluß auf die Richtigkeit der Angaben zu wagen. Es muß dann der Anwendung neuzeitlicher For-

[1]) Vgl. K. Krumbacher, *Geschichte der byzant. Literatur*, 2. Aufl., München 1897, S. 306.

[2]) Vgl. Jules Berger de Xivrey im XIX. Bd. der *Mémoires de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres.* S. 21.

schungsgrundsätze vorbehalten bleiben, daraus für die Geschichtsauffassung im modernen Sinn das Brauchbare und Wichtige von dem Unglaubwürdigen und überflüssigen Beiwerk reinlich zu sondern. Zum Unterschied von der Selbständigkeit der byzantinischen tragen für jene Zeiten die osmanischen Berichte das Merkmal auffallender Abhängigkeit voneinander, ein Umstand, dem in der Hauptsache Idrīs die Seltenheit seiner handschriftlichen Überlieferung zuzuschreiben haben dürfte. Durch rednerischen Schmuck in einer hin und wieder bis zur Unverständlichkeit des Textes führenden Form gekennzeichnet, hat er, was die Schilderung nackter Tatsachen anlangt, späteren Darstellungen weichen müssen. Diese bloßen Tatsachen wurden von seinen Nachschreibern, wie etwa ʿĀlī, Luṭfī Pascha, vor allen Saʿd ed-dīn und Ṣolaqzāde, ausgeschrieben und der Wortschwulst allein reichte nicht hin, eine mehrmalige Vervielfältigung seines Werkes zu rechtfertigen. Daraus erklärt sich die auffallende Seltenheit von Abschriften des persischen Werkes, dessen türkischer Übersetzer nicht einmal dem Namen nach bekannt geworden ist [1]).

So dankbar nun die schon wegen der Quellenkritik lohnende Aufgabe wäre, einmal die Abhängigkeit der osmanischen Geschichtsquellen untereinander aufzuzeigen, so unmöglich bleibt ein solches Unternehmen bis zur Veröffentlichung kritischer Textausgaben. Heute kann höchstens an Einzelbeispielen anschaulich und lehrreich erhärtet werden, wieweit sich diese gegenseitigen Beziehungen erstrecken. Eine solche Beweisführung allein verlohnte vielleicht die Mühen einer Untersuchung, wenn nicht dabei zu ihrer Rechtfertigung und Empfehlung die Gewißheit beitrüge, dadurch für die bisherige Kenntnis mancher geschichtlicher Vorgänge obendrein belangvolle Ergänzungen und Feststellungen zu gewinnen. So mußte es mir als eine dankbare Aufgabe erscheinen, gerade jetzt jenen merkwürdigen Gesellschaftsbewegungen Aufmerksamkeit zuzuwenden, die im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts in Kleinasien das Gefüge der jungen, kaum gefestigten osmanischen Herrschaft zu erschüttern drohten und die mit ihren Bestrebungen eine in mehr als einer Hinsicht auffallende Übereinstimmung mit Erscheinungen der Gegenwart zeigen, wo sich Wandlungen des öffentlichen Fühlens und Wollens vollziehen, die gänzlich aus dem Rahmen geradliniger Entwicklung herausfallen. Einer Hoffnung wird man sich dabei freilich entschlagen müssen, die tieferen Gründe aufzudecken, die den Boden für eine solche Bewegung schufen.

[1]) Vgl. JA. IV. Bd. (1824), S. 35, Anm.; J. v. Hammer, *Gesch. des osm. Reiches*, I, S. XXXV; IX, S. 188—189; G. Flügel, *Die ar., pers. und türk. Handschr. der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, II. Bd., S. 217.

Jeder dauernde Druck auf die Volksseele erzeugt Spannungen, die sich schließlich mit ungeheurer Wucht entladen und in ihrem blinden Wüten durch keine Vernunftgründe mehr gelenkt werden können. Hält es für einen heutigen Forscher — Irrenarzt oder Geschichtschreiber — schon schwer, sich über die Ursachen der gegenwärtigen Umwälzungen restlos klar zu werden, so schwindet nahezu jegliche Aussicht auf genauere Ergründung der seelischen Unterlagen einer sozialen Bewegung, die sich, in kleinerem Ausmaße und weitab unserer Zeit und unserer Vorstellungswelt, in einem Lande vollzog, dessen zeitgeschichtlichen Hintergrund in geistiger und wirtschaftlicher Hinsicht ein Dunkel deckt, das zu hellen für alle Zeiten wohl unmöglich bleiben wird. Trotz alledem wird sich unter Anziehung verwandter Erscheinungen im Morgenland vielleicht ein Bild gewinnen lassen, das dem wirklichen Sachverhalt in den Hauptzügen wenigstens nahekommt. Soviel darf jedenfalls behauptet werden, daß die bisherigen Darstellungen jener seltsamen Vorgänge, wie sie uns J. v. Hammer, Joh. Wilh. Zinkeisen und N. Jorga geben, den Einblick in die inneren Ursachen vermissen lassen, soweit sie sich überhaupt nicht bloß auf die Wiedergabe der Berichte des Johannes Dukas und Sa'd ed-dīn's beschränken. J. W. Zinkeisen hat als bisher einziger und erster daran Betrachtungen geknüpft, die Beachtung verdienen, da sie im Gemälde des Zeitbildes einige gutgeführte Striche enthalten (I, 473—474). Ganz mit Recht ist dort erstmals betont worden, daß der anatolische Aufstand weit größere Gefahren als die kleinlichen Händel mit den turkmenischen Fürsten und den byzantinischen Städten brachte, und daß er tief in das innere Leben des osmanischen Reiches eingriff, wobei mehr die moralischen als die materiellen Grundlagen des großherrlichen Thrones gefährdet wurden. Auch dürfte die Schlußfolgerung richtig sein, daß die gewaltigen Umwälzungen des beginnenden 15. Jahrhunderts, der Mongolensturm unter Timur-lenk und die Bruderkriege nicht nur ein Kampf roher Kräfte gewesen sind, sondern daß das Elend der Zeiten, Not und Verzweiflung im Volke der Osmanen eine Spaltung der Geister hervorgerufen hatte, die schließlich zu jenen verhängnisvollen Auswirkungen führte.

Beim geschichtlichen Verstehen erhebt sich über allem die Forderung, den »Geist der Zeiten zu begreifen«. Und mehr denn anderswo gilt im Morgenland Faustens Abwandelung der Wagnerschen Worte: »Das ist im Grund der Herren eigner Geist«.

Die Schlacht auf der Ebene von Tschamurlu (5. Juli 1413) und der Siegeseinzug des Sultans Meḥemmed I. in Adrianopel hatte nur

scheinbar das Werk der Wiederherstellung der alten osmanischen Reichsherrlichkeit vollendet. Die Wunden, die ein zehnjähriger Bruderstreit und der gewaltige Tatarensturm dem kaum gefestigten Staatskörper geschlagen hatten, schienen nach glücklich überstandener Krise freilich zu vernarben. Europa wenigstens, soweit es der »Schatten Gottes auf Erden« traf, bot das Bild einer dem Heilverlauf zuträglichen Ruhe. Nur in Asien, der Wiege der osmanischen Macht, dauerte das Wetterleuchten an, das als Vorbote nahender Gewitterstürme den Großherrn warnend in seine Nähe zog. Meḥemmed Beg von Qaramān hatte, die Kämpfe der Söhne Bājazīds des Wetterstrahls schlau nützend, die Abwesenheit des osmanischen Oberherrn wahrgenommen, die Fahne der Empörung zu erheben und raubend und plündernd in die Gegend von Brussa und in Ḫodāwendkjār einzufallen. Brussa, die ehrwürdige und geheiligte Ruhestätte der osmanischen Sultane, wurde halb in Asche gelegt und der Grabesfriede Bājazīds frevlen Mutes gestört. Auch Dschunejd, der alte Empörer und Herr von Smyrna, hatte die Grenzen des ihm zugewiesenen Landstriches mutwillig überschritten und sich wider den Großherrn erhoben. Den gebrochenen Frieden und Brussas Grabschändung zu strafen, zog Meḥemmed eilends nach Asien. Er erschien zunächst vor den Mauern Smyrnas, das sich nach zehntägiger Belagerung dem großmütigen Sieger ergab. Dschunejd erhielt Verzeihung, sein Land freilich ein alter Diener des osmanischen Hauses, der abtrünnige Alexander, Schischman's von Widdin Sohn und bisher Statthalter von Samsūn, während Dschunejd durch die Verleihung der Statthalterschaft Nikopoli an die ferne Donau versetzt und so zunächst unschädlich gemacht wurde. Dann kehrte sich Meḥemmed wider Qaramān. Alle asiatischen Vasallen wurden aufgeboten, in eigener Person oder durch Vertreter mit ihrem Heerbann am Straffeldzug teilzunehmen. Der geleistete Widerstand war bald gebrochen. Die stärksten Festen des Landes, wie Aqschehir, Bejschehir, Sejdischehir, gingen an den Sultan verloren, der bereits vor den Toren Qonias stand, als der Qaramāne um Frieden bat. Bald nach Abzug des in langen Regenwochen zermürbten Belagerungsheeres brach er ihn von neuem. Der alte Empörer fiel wiederum verheerend in osmanisches Grenzland ein, mißhandelte die wehrlosen Bewohner und kehrte mit fetter Beute hinter die Mauern von Qonia zurück. Meḥemmed, den damals gerade die Belagerung der Küstenstadt Dschānīq am Schwarzen Meer beschäftigte, wandte sich in Eilmärschen nach Süden und zwang mit Hilfe seines getreuen Wesirs Bājazīd Pascha den Qaramānen zu endgültiger Botmäßigkeit. Ganz Anatolien schien sich wider den Großherrn zu empören. Nur das Ge-

biet Isfendijārs, des Herrn von Qastamuni, lag im Frieden. Meḥemmed verteilte trotzdem diese Herrschaft zwischen ihrem bisherigen Besitzer, der Qastamuni und Bakir-kjüresi behielt, dessen Sohn Qāsim-Bej, dem er Kjangri zuwies, und dem osmanischen Reich, dem Tosia und Qaledschiq zufiel, ohne offenbar auf seiten des stark geschmälerten Isfendijār ernsten Widerstand zu treffen. Die im Land umherziehenden Turkmenen mußten als ständige Urheber von Unruhen aller Art nach Europa übersiedeln und die Gegend um Filibe und andre spärlich bewohnte bulgarisch-griechische Gebiete bevölkern [1]). In Amasia wurde an Stelle eines einfachen Sandschak Bejs der minderjährige Thronfolger Murād zum Statthalter ernannt und Brussa, der alte Hofsitz, einem Stadthauptmann untergeordnet. Kaum war in Asien die Ordnung wieder notdürftig geschaffen, als im Sommer 1415 der falsche Muṣṭafā (*dözme M.*) im Verein mit Dschunejd auf bulgarischem Boden erschien und seine Ansprüche auf den Thron der Osmanen geltend machte. Mirçea, der Beherrscher der Walachei, der Kaiser von Byzanz, der verstoßene Qaramāne und der unzufriedene Isfendijār hatten mit dem bequemen Thronanmaßer einen Bund gebildet, der sich kein geringeres Ziel gesteckt hatte, als die Macht und die Einheit des osmanischen Reiches gründlich und für alle Zukunft zu vernichten.

So stritten sich die Großen um die Herrschaft im Lande. Der kaum geheilte Körper des osmanischen Staatswesens wand sich an allen Enden in krankhaften Zuckungen. Eine Fehde, von der Laune eines dieser Fürsten angezettelt, löste die andere ab — überall heller Aufruhr und ernster Widerstand gegen den osmanischen Oberherrn. Es hält nach alledem nicht schwer, sich ein ungefähres Bild von dem Seelenzustand einer Bevölkerung zu machen, die zum Zeugen dieser ständigen Kämpfe und Streitigkeiten und zum Teilnehmer wider Willen gemacht wurde. Die ohnehin geringe Sicherheit war in allen Landen völlig gewichen. Wußte man ja kaum, ob nicht das heute mühsam bestellte Feld am kommenden Morgen von den Rossen der Plünderer zertreten werde, ja nicht einmal über die staatliche Zugehörigkeit konnte man im klaren sein, wo doch die Landschaften dauernd die Herren wechselten. Das einfältige, im starren Glauben der

[1]) Noch heute heißen nach Georg Rosen in Ersch-Gruber, *Allg. Enzykl.* II, 37, S. 11, 5. Anm. diese turkmenischen Einwanderer bei der mazedonischen Bevölkerung »Konari«, d. i. »Qonier«, wenn hier nicht, wie ich vermute, Verwechslung mit bulg. конярь (*koniar*), d. i. »Pferdehirt« vorliegt. Vgl. dazu »Tatar-Bazardschiq« als Ortsnamen Über ihre Mundart interessante Angaben bei Ewlijā III, 357 ff., vgl dazu III, 172 ff.

Altvordern erzogene türkisch-anatolische Bauernvolk mußte so notwendig unter dem Druck ewiger Nöte und trostlosen Elends seelisch erschlaffen und zermürben. Boten im Innern Kleinasiens [1]), das von der Berührung mit der Außenwelt ehedem wie heute noch so gut wie abgeschlossen war, bei der Bevölkerung die angeborene Stumpfheit und der ererbte Knechtsinn, gepaart mit der Ergebenheit in den Willen Allahs, wie ihn der väterliche Glaube lehrte, gleichsam hinreichende Bürgschaft gegen eine triebhafte Erledigung der Daseinskämpfe in Gestalt von Massenunruhen, so war das Küstenland, wo die Welten des christlichen Abendlandes und des muslimischen Ostens sich begegneten und in ständiger Fühlung und Berührung standen, notwendigerweise geistigen Strömungen ausgesetzt. Der Zündstoff war hier leichter und schneller bis zu einer Menge angesammelt, die nach Entladung drängte. Dazu tritt ein gewichtiger Umstand, der gerade in diesen Strichen ungleich leichter als im Landesinnern zu Aufwallungen der Volksseele beitragen mußte: die völkische Zusammensetzung der kleinasiatischen Küstenbewohner. Die Verschmelzung der osmanischen Eroberer mit der Stammbevölkerung vollzog sich zweifellos nur langsam. Den Wünschen der neuen Herren war zunächst mit der Annahme des Islam [2]) Genüge geschehen. Die Blut-

[1]) Die Verhältnisse in Kleinasien in frühosmanischer Zeit bedürfen noch sehr der Klärung. Seit A. D. Mordtmann († 1879) ist hier so gut wie nichts geleistet worden; das 1916 erschienene Werk »*The foundation of the Ottoman Empire. A History of the Osmanlis up to the death of Bayezid I.* (1300—1403)« aus der geschäftigen und beängstigend vielseitigen Feder des Amerikaners Herbert Adams Gibbons enttäuscht in jeglicher Beziehung, da es ohne jede Kenntnis der Urquellen geschrieben ist. Dringend zu wünschen wäre z. B. eine Untersuchung über die vier Klassen (طبقة) von Gästen (*müsāfir*), in die nach 'Āschiqpaschazāde, Stambuler Druck S. 205, Rūm eingeteilt war: die ghāzijān-i Rūm, die aḫijān-i Rūm, die abdālān-i Rūm, die badschijān-i Rūm. Vgl. dazu *Gelehrte Anzeigen der Kgl. Bayr. Akademie der Wissenschaften*, 1860, S. 289—293, wo A. D. Mordtmann zum erstenmal den Text behandelt und verdeutscht, ferner derselbe in P. Brown's »*The Dervishes*«, S. 141—142. Gerade diese Stelle ist höchst wichtig für die Frühgeschichte der Bektaschijje; für deren Kopfbedeckung (*bökme elif tādsch*, vgl. dazu J. v. Hammer, *GdOR* I, 581). Sp. 291 in *Gel. Anzeigen* 1860 findet sich in 2. Z. v. o. der Ausdruck أق برك »weiße Mütze« (*bürk!*).

[2]) Wichtig wäre die Feststellung, wann der Islam beim Stamme 'Oṣmān's sich durchsetzte. Die auffallende Tatsache, daß 'Oṣmān, im Gegensatz zu seinem Vater (Ertoghrul), seinen Vatersbrüdern (Sonqur, Gündoghdu, Dündar) und selbst seinen Brüdern (Gündüz Alp, Sarüjatü (so wohl gegen *Dschihānnumā*, 621, 675 ff.: صارى بالى zu lesen)) als erster einen echt muslimischen Namen führte, scheint mir fast dafür zu sprechen, daß 'Oṣmān, der vorher wohl ebenfalls einen alttürkischen Namen trug, um 1290 etwa zuerst den Übertritt zur Sunna vollzog. Der von Th. Nöldeke vor einem Halbjahrhundert mit Recht als auffällig bezeichnete Umstand, daß 'Oṣmān's Großvater Sülejmān hieß (vgl. ZDMG., XIII. Bd., S. 182, 5. Anm., S. 183), findet vielleicht jetzt seine zwanglose Erklärung; vgl. unten S. 22, 1. Anm.; denn das biblische Salomon ist

vermischung hatte damals schwerlich die Rassenmerkmale der Eingeborenen zu verdrängen vermocht. Wie heutzutage noch, ja in viel höherem Maße bevölkerte den kleinasiatischen Meeressaum jener griechische Menschenschlag, der seit Jahrhunderten seine Blutreinheit im wesentlichen bewahrt hatte[1]). Die lebhafte Sinnesart, die geistige Regsamkeit, die heißblütige Anlage dieses Stammes stand in schroffem Gegensatz zur unbeholfenen, urwüchsigen, jeglicher geistigen Beweglichkeit fremden Natur der Bewohner des Innern. Dort waren nicht einmal die Keime eines bodenständigen Geisteslebens erkennbar. Das Volk, im rauhen Kriegsdienst erzogen, klebte an der Scholle, soweit es nicht die Waffen trug, und bezeugte in seiner Gesamtheit keinerlei Teilnahme für die höheren Ziele der Menschheit. An den wenigen Fürstenhöfen freilich, vor allem zu Qonia, und später zu Brussa, vereinigte sich wie in Brennpunkten ein Bildungsleben, das sich an persischen Vorbildern ohne jede eigene Zutat erhielt. Schon der Seldschuqensultan 'Alā' ed-dīn Kaiqobād hatte in seiner Hauptstadt einen ansehnlichen Kreis persischer Dichter und Gelehrter um sich versammelt. Lange vor dem Mongolensturm hatten bekanntlich des großen Dschelāl ed-dīn Vater sowie der Sohn dort gastliche Aufnahme und fürstlichen Schutz gefunden. Qonia war zur Pflegestätte persischer Bildung und persischen Glaubens geworden. Im ganzen Land entstanden Moscheen, Medresen, Derwischklöster vor allem jener Genossenschaft, die Dschelāl ed-dīn ihre Gründung verdankte. Man nährte damit freilich eine Schlange am Busen. Immer mächtiger wurde der Einfluß, den das Derwischtum auf das öffentliche Leben nahm, und die von ihm getragene schwärmerische religiöse Richtung, wie sie im Ṣūfīsmus ihren Ausdruck fand, gewann immer mehr an Boden[2]). Von ihrer Ausbreitung läßt sich aus dem Berichte Ibn Baṭṭūṭa's, der im Jahre 733 d. H. (1333 n. Chr.) von der Küste Qaramāns quer durch Kleinasien nach Sinōb pilgerte, ein anschauliches Bild gewinnen. Er traf eine über ganz Anatolien verstreute Art von Vereinigung, die er mit اخيّة الفتيان, »Brüderschaft der jungen Leute« bezeichnete[3]) und in der man unschwer einen jener männer-

natürlich ebenfalls hierher zu stellen. Freilich hieß 'Oṣmān's Sohn und Nachfolger Urḫan, als letzter Träger eines nichtmuslimischen Namens im Hause der Osmanen.

[1]) Vgl. über das Griechentum Kleinasiens der damaligen Zeit die erweiterte Jenaer Doktorschrift von Albert Hugo Wächter, *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIV. Jahrhundert.* Leipzig 1903.

[2]) Über die عوانان بن دين »heretic myrmidons« im Seldschuqenreich vgl. die sehr interessanten Angaben von E. G. Browne im IRAS. 1902, S. 572 ff.

[3]) Vgl. *Voyages d'Ibn Batoutah*, hrsg. von Ch. Defrémery und B. R. Sanguinetti, Paris 1859, II. Bd., S. 260 ff.; S. 282 ff., dazu A. v. Kremer, *Geschichte der herrschenden*

bundartigen Derwischorden wiedererkennen kann, die bis heute im osmanischen Reiche sich erhalten haben [1]). Zugleich erhellt aus den Angaben des arabischen Reisenden, daß damals jene Glaubensspaltung, die in späteren Tagen einen in rücksichtsloser Verfolgung der Derwische sich äußernden Haß hervorrief, noch nicht zutage getreten war. »Der Islam war noch zu jung in Kleinasien, und das Volk, das dort sein Träger und Verfechter war, die turkmenischen Stämme, war ein rohes, unverdorbenes Hirtenvolk, das keine Ahnung davon hatte, welcher gefährliche innere Gegensatz zwischen dem orthodoxen Islam und der poetischen Schwärmerei der persischen Ṣūfīs eigentlich bestand. Der dortige Klerus, größtenteils turkmenischer Nationalität, war ein wenig gelehrter und deshalb auch weniger streitsüchtiger, behäbiger Stand von gemütlichen Dorf- und Landgeistlichen, die, zufrieden mit ihrer durch reiche Spenden der Fürsten und des Volkes abergläubische Verehrung höchst erfreulichen Stellung, noch lange nicht das Bedürfnis fühlten, Ketzer zu verbrennen«.[2]) Dazu stimmt denn auch sehr gut die Schilderung Ibn Baṭṭūṭa's

Ideen des Islams, Leipzig 1868, S. 450 ff., sowie neuerdings H. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islam. Vereinswesens*, im 16. Bd. der *Türk. Bibl.*, Berlin 1913, S. 214. Vgl. dazu J. v. Hammer's im JA., V. Reihe, 6. Bd., S. 289 vertretene Ansicht, die »*achīja al-fitjān*« sei ein Ritterorden gewesen. Es kann mit Sicherheit angenommen werden, daß dieser ausgesprochene Männerbund erst im 14. Jahrhundert aufkam. Wenigstens ist in den Auszügen aus dem gewaltigen Sammelwerk »*Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*« des Ibn Faḍl Allāh al-'Omarī (st. 748/1348 als Staatssekretär zu Damaskus an der Pest), die Étienne Quatremère im XIII. Band der *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, Paris 1838, S. 151—384 veröffentlicht hat, in dem auf Kleinasien bezüglichen Teil (S. 334 ff.) mit keinem Worte davon wie überhaupt vom Derwischwesen die Rede. Ibn Faḍl-Allāh hatte drei Gewährsmänner, nämlich den Bericht des Abu 'l-faḍl 'Abd Allāh ibn al-Ṭāhir über den Feldzug des Mamlukensultans Baibars I. Bunduqdārī (st. 676/1227), des Schejchs Ḥaidar 'Urjān (?«عرجان») sowie des Freigelassenen des *amīr al-kabīr* Bahādur Mu'izzī, genannt Balaban (بلبان = türk. بلابان, d. i. groß, dick, stark, also wohl sein or. Spitzname, *maḫlaṣ*), eigentlich Domenic[hin]o Doria, eines Sprossen des uralten genuesischen Adelsgeschlechtes und Sohnes des Taddeo Doria (vgl. a. a. O. S. 347, wozu ich verweise auf M. Amari's wichtige Abhandlung »*Al-'Umarī, Condizioni degli Stati christiani dell 'Occidente*« usw. im XI. Bande der *Atti della R. Accad. dei Lincei*, Rom, 1882/83, auch als SA. (XV, 23 Ss., dazu 3 Ss. *aggiunte e correzioni*) sowie auf die Anzeige Raffaele Starrabba's im *Arch. stor. sicil.*, VIII. Bd., S. 222—224, Palermo, 1883). Es darf angenommen werden, daß wenigstens einer dieser Berichterstatter jener auffallenden Erscheinung gedacht hätte, es müßte denn sein, daß in Ibn Faḍl Allāh's Werk an anderer Stelle davon die Rede geht. Leider ist es noch ungedruckt.

[1]) Vgl. dazu »*Associations de jeunes gens chez les Turcomans d'Anatolie*« des Pariser Soziologen G. Papillault in der *Revue de l'École d'Anthropologie*, XIV. Bd., Paris 1906 S. 369—372 (unsäglich naiv!).

[2]) Vgl. A. v. Kremer, *Gesch. der herrsch. Ideen*, S. 449—450.

von der ungestörten Behaglichkeit und beschaulichen Ruhe, die über dem Lande lag. Freilich traten, je mehr das Derwischwesen im Einfluß zunahm, der sich schließlich sogar auf die Thronfolge erstreckte [1]) und der einem aus dem Kreise jener Schwärmer sogar zum Fürstentum verhalf [2]), hin und wieder Gegensätze und Unruhen auf, die mehrmals einen bedrohlichen Anstrich trugen [3]). Diese Auflehnungen gegen die Staatsgewalt hatten indessen keine weiteren Folgen, und äußerlich änderte sich nichts an den behaglichen Zuständen, als das Land aus den Händen der Seldschuqen vorübergehend in mongolische Abhängigkeit geriet. Im Gegenteil; damals scheinen sich die Schleusen, die Anatolien mit fast ausschließlich aus Khorāsān zuströmenden Gelehrten und ṣūfīschen Predigern überschütteten, erst voll geöffnet zu haben. Hat man ja nicht ohne Grund vermutet, daß die Dschingiskhāniden trotz ihrer Zugehörigkeit zum Islam dem Ṣūfītum gar nicht ablehnend gegenüberstanden [4]).

Auch die osmanische Herrschaft brachte keinen Wandel in der Behandlung der persischen Derwische und Gottesgelehrten. Schon

[1]) Vgl. J. v. Hammer, *Gesch. des osman. Reiches*, I. Bd., S. 152 ff.; A. v. Kremer, a. a. O. S. 449.

[2]) nämlich dem Derwisch Nūr Ṣūfī, der sich Selefke's bemächtigte und später, mit dieser Burg und der Umgegend beliehen, als Ahnherr des Qaramānengeschlechtes den Osmanensultanen viel zu schaffen machte. Er soll von Geburt ein Armenier, nach andern Quellen ein Jude gewesen sein. Vgl. dazu J. v. Hammer, a. a. O. I 195. Der Qaramāne Nūr Ṣūfī stand übrigens mit Baba Iljās im Bunde.

[3]) Über Derwischunruhen im seldschuqischen Qonia vgl. z. B. Ṭaschköprüzāde's *Schaqā'iq al-nu'mānīja*, türk. Ausgabe des Medschdī, Stambul, 1869, S. 23, wo von einer geplanten Derwischempörung unter Ghijās ed-dīn (634—657 = 1236—1259) die Rede ist, in die 'Āschiqpascha's Großvater Baba Iljās verwickelt wurde. Es fand eine große Metzelei unter den Ṣūfīs statt. Vgl. dazu E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, I, S. 177, 4. Anm., ferner M. Th. Houtsma, *Recueil des textes relatifs à l'histoire de Seldjoucides*, IV. Bd., S. 227—230 (Baba Isḥāq), Leiden 1902. — Über spätere Derwischempörungen soll noch die Rede gehen. Hier sei nur an den großen Derwischaufstand erinnert, der 1527 in Qaramān ausbrach und den ein angeblicher Abkömmling des Ḥāddschī Bektasch, Qalender-oghlu, leitete (vgl. Petschewī, *Ta'rīḫ*, I. Band, S. 120 (Stambul 1283), J. v. Hammer, *GdOR.*, III, 67 ff.), ferner an die offenbar von den Persern geschürte Auflehnung des »*mahdī*« Dschelālī (darnach *dschelālī* = Aufrührer, vgl. Sāmī, *Qāmūs-i türkī*, Stambul, 1317, S. 478 c!) zu Turchal westl. Toqat im Spätwinter 1520. Vgl. Sa'd ed-dīn, II, 384 ff.; Ṣolaqzāde, S. 414, bes. M. Sanuto, *Diarii*, XXVIII. Bd., Sp. 409 (wichtig!).

[4]) Vgl. V. D. Smirnoff, *Les vers dits »Seldjouk« et le christianisme turc. Actes du XI. congrès international des orientalistes*, III. section, Paris 1899, S. 143 ff. Smirnoff handelt über die religiöse Grundlage der bekannten Seldschuqenverse im *Rabābnāme* und bespricht unter anderem auch die Frage, welchem Glauben Timur angehört habe. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß er sich zu irgendeiner Sekte bekannte, die dem Ṣūfītum nahestand.

ʿOs̱mān, der Begründer des Hauses, schuf Herbergen und Moscheen, während sein Nachfolger Urḫan die Derwische ausgesprochen begünstigte und in seiner neuen Hauptstadt ein Derwischkloster nach dem andern errichten ließ [1]). In Brussa hauptsächlich blühte ein reges geistiges Leben, dessen Förderer jene persischen Mystiker waren, die immer neuen Zuzug vom Osten erhielten. Beim Lesen der Lebensbeschreibungen des Ṭaschköprüzāde ergibt sich die auffallende Feststellung, daß sich in jenen Zeiten eine ungewöhnlich große Zahl von persischen Einwanderern, heiligmäßigen Männern und Glaubenslehrern am Hofe der Osmanenherrscher einfand und dort offenbar gastliche Aufnahme fand. Wir sind über die Ausbreitung des Schīʿitentums in der Frühzeit der osmanischen Herrschaft leider nur sehr ungenügend unterrichtet. Soviel läßt sich jedoch mit Sicherheit behaupten, daß wenigstens in gebildeteren Kreisen weite Schichten ihm anhingen und sogar einzelne Teilfürsten Kleinasiens sich offen zu ihm bekannten. So wird wohl nicht ohne Grund von den Aidīn-oghlu die Zugehörigkeit zum Schīʿitismus vermutet. Das gewöhnliche Volk freilich stand ihm, zunächst wenigstens, fremd gegenüber. Das Ṣūfītum stellte viel zu hohe Anforderungen an das Denken und die geistige Beweglichkeit, wie sie in der Natur des arischen Persers begründet liegt, dem Wesen des trägen, geistig stumpfen Turkmenen um so ferner liegen mußte. Weiter ab von den Sammelstätten geistigen Lebens, bebaute damals ein Menschenschlag die Fluren Anatoliens, unbekümmert um jede höhere Regung, ausgestattet mit einer verschwommenen und unklaren Vorstellung von Gott und der überirdischen Welt, die damals auch mit der Lehrmeinung des sunnitischen Islams nur wenig gemeinsam gehabt haben mochte. Der zur Herrschaft gelangte Islam, verquickt mit türkischem Volkstum, trat indessen als Staatsordnung auf: der Türke war der Herr, der Nichttürke Ṣklave. Durch Annahme des Islams erwarb dieser sich mit dem herrschenden Glauben die herrschende Volkszugehörigkeit, ein Vorgang, der nicht immer und überall die religiöse Überzeugung, ja nicht einmal das Verständnis dafür im Gefolge gehabt haben wird. Auf die Begriffslosigkeit des einfältigen Bauernvolkes pochend durchzogen Scharen die Lande, die, als Derwische zu einer der unzähligen Genossenschaften vereint, weniger das Ziel eines gottgefälligen Lebens als die Ausbeutung der biederen Landleute zur Fristung ihres untätigen Daseins vor Augen

[1]) Vgl. J. v. Hammer, *Gesch. des osm. Reiches*, I, 105 ff. — Der Name Keschisch-daghi, d. h. »Mönchsberg«, zu dessen Füßen Brussa liegt, erinnert zweifellos an die vorislamische Zeit, da *keschisch* (vgl. ar. *qasīs*) nur für den christlichen Mönch oder Priester gebraucht wird. Vgl. die Geschichte des Namens (*dschebel ruhbān jaʿnī keschisch daghi*) bei Ewlijā II, 29, dagegen aber Leunclavius, *Histor. Musulm.*, Sp. 199, 6.

hatten. Wie gut ihnen das gelang, zeigen die Schilderungen abendländischer Reisender, die uns ein anschauliches Bild von dem Treiben dieser Gesellen geben. Sie traten hin und wieder als Verkünder neuer Lehren auf und verhetzten das zu notdürftiger staatlicher Einheit zusammengeschlossene Volk wider Herrscher und Herrschertum. So war es schon im alten Seldschuqenreich gewesen, so wiederholt es sich im Verlaufe der osmanischen Geschichte bis herauf in das 19. Jahrhundert.

Um die Wende des 15. Jahrhunderts zeigte sich allmählich, wie gefährlich der Landesruhe die Gastfreundschaft werden müsse, die man den Fremdlingen aus dem Osten lange Jahre hindurch gewährt hatte. Die Gegensätze des schī'itischen Ṣūfismus, der in einer Reihe von Derwischorden, mit Bestimmtheit aber in dem mächtigsten unter allen, dem der Bektaschis, seinen Niederschlag und Rückhalt gefunden hatte, mit der herrschenden sunnitischen Richtung des Islams traten immer deutlicher und bedenklicher in die Erscheinung. Eine Sekte nach der anderen schoß, Pilzen gleich, aus dem Boden. Es sei hier nur an die um 1400 entstandene Ḫalwetīje erinnert, die unverkennbar schī'itisches Gepräge trug. Sogar die Dichtkunst hatte sich in den Dienst der fremden Gedankenwelt gestellt. Nesīmī, sein Schüler Refī'ī [1]) und der gotteslästernde Temennājī verherrlichten in ihren Liedern die Geheimlehre jenes Faḍl Allāh aus Astarābād, die in seinen Ḥurūfī (Buchstabendeuter) genannten Anhängern eine unheimliche Verbreitung gerade um das Jahr 800 (1397-98) herum gefunden haben muß, die freilich sowohl ihrem Gründer wie Nesīmī [2]) das Leben kostete. Während im Grunde das Ṣūfītum bloß auf einen innerlichen Aufbau des religiösen Lebens abzielte, fanden sich genug Vertreter, deren Meinung in einer grundstürzenden Erfassung und Umgestaltung des islamischen Glaubensgefüges gipfelte. Zunächst drohte schon ein Umstand gefährlich zu werden; die Erkenntnis der Belanglosigkeit, ja Gleichgültigkeit der Glaubensform gegenüber der großen heiligen Wahrheit, zu deren Erstrebung der ganze Entwicklungsgang des Ṣūfī hindrängte [3]), fand mehr als einmal in öffentlichen Kundgebungen

[1]) Vgl. über sie E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry* I, S. 336 ff. — Über Temennājī, vgl. J. v. Hammer, *GdOD.* I. 214 ff.

[2]) Nesīmī, aus Nesīm bei Baghdād, wie das *taḫallus* besagt, hieß eigentlich Sejjid 'Imād ed-dīn; vgl 'Ālī, *Künh ül-aḫbār* V, 240.

[3]) Vgl. den Vers: »Weder Christ bin ich noch Jude noch Muslim« bei Dschelāl ed-dīn Rūmī. I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, S. 170. Außer 'Omar-i Ḫajjām u. a. äußert sich ähnlich auch der *qalender* Turābī (vgl. Ewlijā I, 385) aus Qastamuni, der Lehrer des unglücklichen Prinzen Dschem (st. 900/1495); vgl. den Vers bei E. J. W. Gibb, *Hist. of Ott. Poetry*, II, 368.

einen bedrohlichen Ausdruck. In der Seele des die Vereinigung mit der Gottheit Suchenden verlor die Verschiedenheit der Bekenntnisformeln und der Glaubensübungen jegliche Bedeutung. Unter diesem Gesichtspunkt, nicht etwa aus der Annahme einer Hinneigung zum Christentum [1]), scheinen mir jene Tatsachen aufgefaßt werden zu müssen, die in der Literatur sich erhalten haben.

Zu alledem tritt noch ein weiterer Umstand, der dem auf sunnitischer Grundlage errichteten osmanischen Staatsgebäude bei einem Überhandnehmen der schī'itischen Richtung besonders gefährlich werden mußte, jener Glaube an den dereinstigen Welterlöser, der am Ende der Zeiten als Imām Mahdī erscheint, um die Welt von allem Unrecht zu befreien und das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufzurichten. Es ist dies der sogenannte »verborgene Imām«, dessen Wiedererscheinen der gläubige Schī'ite heute noch erwartet. Die Forschungen G. van Vloten's [2]), Chr. Snouck Hurgronje's [3]) und neuerdings I. Goldziher's [4]) haben deutlich aufgewiesen, welche Rolle die Erwartung jener messianischen Person innerhalb des Schī'itentums spielt. Während im sunnitischen Islam die Mahdīhoffnung nicht in die Glaubenslehre übergegangen ist, gibt schon der Grundgedanke des Schī'itismus den günstigsten Nährboden für die Pflege des *radsch'a*-Gedankens ab. Stellt sich doch diese Glaubensrichtung von allem Anfang an als ein Einspruch »gegen die durch die ganze Islamgeschichte laufende Vergewaltigung und Verdrängung des göttlichen Rechts durch die Rechtsberaubung des zur Herrschaft allein befugten Geschlechtes der 'Alīden« (I. Goldziher, a. a. O. S. 232) dar. Entfaltete sich also von vornherein der Mahdīglauben gleichsam als »Lebensnerv des gesamten schī'itischen Systems« (Goldziher, a. a. O. S. 232), so mußten das öffentliche Leben und seine Verhältnisse in Kleinasien jener Tage den Anhängern des Ṣūfītums als ein glatter Bruch mit den idealen Forderungen, die sie ihre Lehre stellen hieß, als eine »fortgesetzte

[1]) So scheint G. Jacob die Vorkommnisse zu verstehen; vgl. *Türk. Bibl.* IX. Bd., S. 24. Ferner seine *Bektaschijje*, München, 1909, S. 31. — Ich verweise besonders auf den Abschnitt »Schī'itentum im Bektaschismus« S. 38 ff. Sein Einfluß ist indessen offenbar viel größer gewesen und hat nicht allein die Bektaschijje erfaßt. — Völlig unberücksichtigt bei der Bektaschijje-Forschung blieb bisher leider das unbetitelte, dem Ḥāddschī Bektasch selbst zugeschriebene türkische Ṣūfī-Werk, das Ch. Rieu, *Cat. of Turkish Mss.*, London 1888, S. 246 a mit gewohnter Gründlichkeit beschreibt.

[2]) Vgl. *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschapen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde*, Deel I, No. 3, 1894.

[3]) In der *Revue coloniale internationale*, 1886. Vgl. dazu J. Darmesteter, *Le Mahdi depuis les origines de l'Islam*. Paris 1885.

[4]) *Vorlesungen über den Islam*, S. 232 u. ö.

Versündigung gegen die Religion und die soziale Gerechtigkeit« erscheinen. Dazu trat noch die im Wesen wohl auch buddhistische Auffassung, daß für den vollendeten Mystiker, für den auf der höchsten Stufe der Heiligkeit angelangten Gottesmann die Schranken des bestehenden Gesetzes fallen und er sie nicht mehr zu beobachten verpflichtet sei [1]). Was Wunder, wenn in der unendlichen Not und Drangsal jener Tage ein Mann erstand, der mit seiner Lehre und seinem Einfluß glaubte ihr Halt gebieten zu können und die Zahl jener echten und falschen Propheten um einen vermehrte, die das Morgenland, ihre eigentliche Heimat, seit Jahrtausenden hervorgebracht hat?

Soviel sei zunächst über das geistige und gesellschaftliche Leben im jungen Osmanenreiche Kleinasiens bemerkt.

Auf diesem finstern Zeitgrund malet sich
Ein Unternehmen kühnen Übermuts
Und ein verwegener Charakter ab.

* * *

Mit dem Umsichgreifen des Ṣūfītums, das, trotz seiner Abhängigkeit vom Schī'itismus, mit seiner religiösen Verträglichkeit einen schroffen Gegensatz zur Unduldsamkeit des rechtgläubigen Schī'itentums darstellt, nahm in breiteren Volksschichten die Verehrung für jene heiligen Männer zu, die mit ihren Lehren und religiösen Weiheliedern — es sei auf die »*ilāhī*« der verschiedenen Derwischorden verwiesen [2]) — einen solchen Einfluß gewannen, daß der Qor'ān und sein Verfasser gleichsam in den Hintergrund traten und gedrängt wurden.

Zuvörderst sei an jenes Vorkommnis in Brussa erinnert, wo zur Zeit Bājazīds des Wetterstrahls, etwa um 1400 herum, auf öffentlichem Markt ein Schwarmgeist auftrat, der den 285. Vers der zweiten Qor'ān-Sure »*Lā nufarriqu baina aḥadin min rusulihi*« dahin deutete, daß man Muḥammed nicht über Jesus stellen dürfe [3]). Dies blieb sicherlich

[1]) Vgl. A. v. Kremer, *Gesch. der herrschenden Ideen*, S. 256.

[2]) Über die *ilāhī*'s vgl. J. v. Hammer, *Gesch. der osm. Dichtkunst* III, 196, 404; vgl. ferner M. Hartmann, *Unpol. Briefe aus der Türkei*, Leipzig 1910, S. 218. Eine Untersuchung über die *ilāhī*'s, vor allem Jūnus Emre's und Hudājī's, steht leider noch aus. Deutsche Bibliotheken verwahren sehr wichtige hsl. Unterlagen. Ich stelle zusammen: Wien, Katalog G. Flügel's I, 705, 711, III, 129, 412, 492; Gotha, Katal. W. Pertsch, S. 15, S. 32, S. 185; Göttingen, Katalog III. Bd., S. 477 (M.S. turc. 15!).

[3]) Vgl. Qastamunili Laṭīfī, *Tezkire*, Stambul 1314, S. 56. In der Verdeutschung von Thom. Chabert, Zürich 1800, S. 52; J. v. Hammer-Purgstall, *Gesch. der osman. Dichtk.*, I, S. 68; E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry* I, S. 232 ff. Es ist nicht sicher, ob der Redner ein Araber war. 'Āšīq sowohl wie Essejjid Ismā'īl Belīgh Brusewī,

kein Einzelfall [1]). Aus dem eben angezogenen scheint mir unverkennbar jener Ṣūfī-Gedanke herauszuleuchten, daß alle Glaubensformen und alle Offenbarungen »nur Lichtstrahlen einer einzigen ewigen Sonne seien, daß alle Propheten nur in verschiedenen Sprachen dieselben Prinzipien des Ewigguten und Ewigwahren vorgetragen und verkündigt hätten, deren Urquelle die Weltseele, die Gottheit sei« [2]).

SCHEJCH BEDR ED-DĪN'S LEBEN.

Die Hauptquelle für die Lebensgeschichte Bedr ed-dīn's bilden die bekannten »Anemonenrosen, betreffend die Gelehrten des ʿoṣma-

---

Taʾrīḫ-i Brusa jāḫod güldeste-i rijāż-i ʿirfān, Brussa 1302, bezeichnen ihn ausdrücklich als persischen Kaufmann. Vgl. E. J. W. Gibb, a. a. O. S. 233, 1. Anm.; Jos. v. Hammer, a. a. O. I, 68, 3. Anm. Das Wesentliche dabei ist, daß er offenbar kein Türke war.

[1]) So trat drei Monate nach dem großen Derwischaufruhr in Qaramān zu Stambul ein Ketzer namens Qābiḍ (natürlich ein Perser von Geburt, wie in ʿAṭājī's Nachtrag *(zejl)* zu den *Schaqāʾiq*, Stambul 1268, S. 88—89 zu lesen ist) auf, der ebenfalls Jesus nicht unter Muḥammed stellen wollte. Er wurde, nachdem es der Zungenfertigkeit der türkischen ʿUlemā nicht gelungen war, ihn zu widerlegen, auf Geheiß des Großherrn am 28. Oktober 1527 hingerichtet. Vgl. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau de l'Empire Ottoman* I, 154; Petschewī, *Taʾrīḫ*, Stambul 1283, I, S. 124; J. v. Hammer, *Gesch. des osm. Reiches* IV, S. 69; kurze Zeit darauf, im Jahre 1561, trat der Schejch Hamza mit der gleichen Lehre an die Öffentlichkeit. J. v. Hammer, a. a. O. IV, S. 236. Fast der gleiche Fall wird unterm 6. Juni 1573 von Stef. Gerlach, *Tage-Buch*, Frankfurt 1674, S. 22 berichtet. Ich verweise bei dieser Gelegenheit auf einige verborgene europäische Quellen über die *ḫurūfīja*. Nicht Nicolas de Nicolay, wie man bisher vermutet zu haben scheint (vgl. z. B. E. J. W. Gibb, *Hist. of Ott. Poetry* I, S. 356 ff.), sondern der Genuese Giovanni Antonio Menavino, der jahrelang in türkischer Sklaverei schmachtete und auch am Sultanshof lebte, lieferte die Hauptquelle für das türkische Derwischwesen um 1540. In seinem 1548 erstmals zu Florenz erschienenen, nachmals ungemein häufig übersetzten »*Trattato de' costumi e vita de' Turchi*«, von dem noch die Rede sein wird (s. unten S. 59), spricht er ausdrücklich von Nesīmī und bezeugt: »per haver letto parte de suoi libri, ho compreso chiarmente come egli teneva molto la parte della Christiana fede«. Hundert Jahre später berichtet der Schwabe Hans-Jakob Breuning v. Buchenbach († 1612), sicherlich unabhängig von Menavino und seinen ungezählten Nachschreibern, in seinem seltenen Wanderbuch »*Orientalische Reyss*« (Straßburg 1612) von seinen Erlebnissen in der Türkei i. J. 1579. S. 60 spricht er von den »horise (*ḫurīfe*, wobei s aus lang-f = f verdruckt; die *ṣūfīler* nennt er »czotiler«), welche dafür halten / das ein jeder in seinem Glauben selig werde / diese aber werden verbrennet als Ketzer / Auffwiegler vnd Meutmacher«; vgl. jedoch dazu Christ. Richer, *De rebus Turcarum*. Paris 1540, S. 74 oben. — Das »*Azamia*« des Nicolas de Nicolay (aus Menavino) ist natürlich nicht Amasia, wie E. J. W. Gibb vermutet (I, 357, 3. Anm.), sondern *ʿadschemī*, d. h. persisch. — Ebenso erklärt sich sehr einfach »*Adzamisches Land*« in ZDPV, XIX. Bd. (1896), S. 116, 22. Z. v. o.

[2]) Vgl. darüber A. v. Kremer, *Gesch. der herrschenden Ideen* S. 438, *** Anm. mit dem Auszug aus ʿAbd al-wahhāb al-Schaʿrānī's »*Al-baḥr al-mawrūd*«, Kairo 1278, S. 29.

nischen Reiches' (*schaqā'iq al-nu'mānīja fī 'ulamā al-dawla al-'oṣmānīja*)« des Mollā Ṭaschköprüzāde (st. 968/1560). Wenn ich im folgenden der türkischen, vom Mollā Meḥmed el-Medschdī (st. 999/1590) besorgten Übertragung, die 1269 zu Stambul gedruckt wurde, und nicht dem in zwei völlig übereinstimmenden Ausgaben[1]) vorliegenden arabischen Text folge, so geschieht dies wegen der größeren Ausführlichkeit der Übersetzung, die uns aus einem wohl verloren gegangenen Werk Ibn 'Arabschāh's wenigstens einige wichtige Angaben überliefert[2]).

Bedr ed-dīn Maḥmūd[3]) b. Isrā'īl b. 'Abd al-'Aziz entstammt

[1]) Am Rande von Ibn Ḫallikān's *Wafajāt al-a'jān wa anbā' abnā' al-zamān*. Būlāq, I. Bd., S. 111 ff. (1299) — ebenda in der Ausgabe vom J. 1300, S. 54.

[2]) Nämlich in den »Halsketten des Rates« (*'uqūd al-naṣīḥa*), deren Benutzung Ṭaschköprüzāde ausdrücklich erwähnt und die er auch in der Lebensbeschreibung des Ibn 'Arabschāh (S. 74 der türk. Übers.) anführt. Das Werk, das offenbar eine Art Selbstleben darstellt, wäre schon deshalb als Quelle für die Lebensgeschichte Bedr ed-dīn's besonders wichtig und wertvoll, weil Ibn 'Arabschāh zehn Jahre hindurch (815—825; vgl. Ṭaschk. a. a. O. S. 74 oben) Prinzenerzieher am Hofe Sultan Meḥemmeds zu Adrianopel war und so die ganzen Ereignisse aus nächster Nähe miterlebte. Es ist mir nicht gelungen, in einer europäischen Sammlung eine Handschrift der »*'Uqūd* (so und nicht »*'unqūd*«, wie Ṭaschk. schreibt, wird zu lesen sein) *al-naṣīḥa*« nachzuweisen.

[3]) Gelegentlich einer Durchsicht der in Ṭaschköprüzāde's Werk aufgeführten Namen fiel mir auf, daß sich bei den mit ed-dīn zusammengesetzten *alqāb* (*ḫuṭub*) immer gewisse Entsprechungen des *'alam* nachweisen lassen; ich führe (aus Ṭaschk.) einige dieser Paare an: Bedr ed-dīn Maḥmūd (vgl. Ṭaschk. S. 71, 323, 401, 467 (zweimal), 507), 'Alā'ed-dīn 'Alī, Ḥusām ed-dīn Ḥusain (oder Ḥasan!), Muḥjī ed-dīn Meḥmed, Muṣliḥ ed-dīn Muṣṭafā, Schems ed-dīn (auch Schihāb ed-dīn) Aḥmed, Tādsch ed-dīn Ibrāhīm, Sinān [ed-dīn] Jūsuf. Zum letzten Namenpaar vgl. *Ferheng-i Schu'ūrī* II, Bl. 95 r u. d. W. *sinān*: »Die zweite Bedeutung (von *sinān*) ist Jūsuf, d. h. man nennt die, die Jūsuf heißen, auch Sinān«. Dies ist freilich richtig (vgl. z. B. die Siegelinschrift bei J. v. Hammer-Purgstall, *Die Siegel der Araber, Perser und Türken*, Wien 1850, S. 44; ferner *Gesch. des osm. Reiches* III, 745 und *Staatsverfassung*, II, 336, Anm. *. Sinān ist sehr häufig der Name christlicher Abtrünniger, die ursprünglich wohl Josef hießen), allein der Grund dieser Zusammenstellung wird damit keineswegs beleuchtet. J. H. Garcin de Tassy kommt auch in der Neuauflage seines erstmals 1854 im JA. erschienenen »*Mémoire sur les noms propres et les titres musulmans*«, Paris 1878, auf diese Tatsache nicht zu sprechen und erwähnt nur »une sorte de régularité prétentieuse« bei den *a'lām*. Die Bildungen mit *ed-dīn* sind dort weniger ausführlich als bei G. Flügel in Ersch's und Gruber's *Allg. Enzyklop.* II. Sekt., 12. Teil (Lpz. 1835), S. 161, 1. Anm. zusammengestellt. Sie waren bekanntlich im Seldschuqenreich besonders beliebt und auch ein Qaramānbej und Enkel jenes Nūr-Ṣūfī, der nach dem Sturz der Seldschuqenmacht von Qonia i. J. 1308 unumschränkter Herrscher von Laranda, Qonia und Umgegend ward und das Reich seines Großvaters befestigte, führte den Namen Bedr ed-dīn Maḥmūd (678/719 = 1279/1319). Vgl. dazu Max van Berchem in BA VI, 1 (1909) S. 115, Anm. ('Alī = 'Alā' ed-dīn?, ebenda S. 121). Sehr belangreich sind nun in diesem Zusammenhang die Mitteilungen I. Goldziher's aus dem Sittenspiegel des um 904 d. H. in den östlichen Islamländern reisenden Eiferers 'Alī b. Maimūn al-Maghribī (st. 917/1511) in ZDMG. XXVIII, 1874, S. 306. Er hält

einem Geschlecht, das zu dem altangesehensten des seldschuqischen Reiches zählte [1]). Sein Vater Isrā'īl soll ein leiblicher Neffe des Sultans 'Alā' ed-dīn [2]) gewesen sein. Man hat sicher ganz grundlos die Richtigkeit dieser Angabe in Zweifel gezogen. Schon der auffallende Name Isrā'īl [3]), den bekanntlich einer der Söhne Seldschuqs trug, spricht eigentlich dafür. War ja doch die Verwendung christlicher und jüdischer Namen, wie Mīḫā'īl, Jūnus, Mūsā, die sich wohl mit der Nachbarschaft der

sich darin über die ketzerische Unsitte auf, an Stelle der alten, gutgläubigen Namen neue, prangende Bezeichnungen zu setzen, so etwa statt Muḥammed stets Schems ed-dīn, statt Abū Bekr Taqī ed-dīn zu sagen. Ein Vergleich mit diesen und weiteren von 'Alī b. Maimūn gegebenen Proben zeigt jedoch, daß, falls diese Beispiele nicht willkürlich gewählt sind, die gleichzeitigen osmanischen Namenführungen nicht etwa als Ersatznamen aufgefaßt werden können, sondern als nebeneinander bestehende und verwendete Namenpaare. Eine wichtige Stelle über die Verwendung der Namen auf *ed-dīn* im allgemeinen gibt Ibn Baṭṭūṭa II, 363, 6 (Pariser Druck). Zu den 'Abbāsidentiteln, wo Namen auf *ed-dīn* und *ed-daula* ehrenhalber sogar mittels Briefen (vgl. A. v. Kremer, *Herrsch. Ideen*, S. 417: Hartwig Derenbourg, *Ousama ibn Mounkidh, un émir syrien* (Usāma b. Munqiḏ) I. Bd., S. 15, 2. A. (Paris, 1889) verliehen wurden, vgl. I. Goldziher, *Muh. Studien* II, 60, Ibn Ḫaldūn, *Muqaddima*, Paris 1863, S. 190, neuerdings Ibn al-Qalānisī, *History of Damascus 363 - 555 a. h.* hrsg. von H. F. Amedroz, Leiden 1908, S. 74, 2; 85, 3; ferner *Kitāb al-Wuzrā*, *The historical remains of Hilāl al-Sābi*. Hrsg. v. H. F. Amedroz, Leiden 1904). Die Liste der *muḍāfāt* bei Namen auf *ed-dīn* und *ed-daula* dürfte mit der Zusammenstellung von G. Flügel, a. a. O., noch lange nicht erschöpft sein; vgl. einen besonders krassen Fall bei G. Weil, *Gesch. d. Chal.* III, 54 und 78, ferner Ibn al-Aṯīr, *Chronicon*, hrsg. von C. J. Tornberg, IX. Bd., 313, A. v. Kremer, a. a. O., S. 418.

[1]) Sämtliche vorhandenen Lebensbeschreibungen Bedr ed-dīn's gehen auf Ṭaschköprüzāde zurück. Außer der Skizze, die sich auf S. 39 im Werke Brusali Meḥmed Ṭāhir's, *»Osmānlı müʾellifleri«* (Stambul 1333) findet, verdienen die übrigen kaum Beachtung. Nur der Merkwürdigkeit halber sei bemerkt, daß in der bekannten Sammlung des Aḥmed Dschewdet Pascha, *»Qiṣaṣ-i enbijā we tewārīḫ-i ḫülefā«* (häufig zu Stambul gedruckt), auch Bedr ed-dīn Aufnahme gefunden hat, und zwar im 12. Heft (جزء).

[2]) Darnach ergäbe sich etwa folgender Stammbaum:

'Izz ed-dīn Kai Kā'us II, st. 1260

Ferāmes

'Alā' ed-dīn Kai Qobād III., der letzte Rūm-Seldschuqe, st. 1307.

'Abd al-'azīz 'Abd al-mu'min

Isrā'īl Mu'ajjed

Schejch Bedr ed-dīn Maḥmūd

[3]) C. Brockelmann, *Geschichte der arab. Literatur* II, 224, schreibt ebenso wie [M. Th. Houtsma] *Enz. des Islam* II, S. 416 a, irrig Ismā'īl statt Isrā'īl.

christlichen Völkerschaften des Kaukasus hinreichend erklären läßt, eine eigentümliche Gepflogenheit des Seldschuqenvolkes [1]).

Bedr ed-dīn's Vater lebte in Simāw [2]), einer kleinen Stadt im Bezirk von Kutahja, und wurde, als die Festung von Murād I. eingenommen und dem osmanischen Reich einverleibt wurde [3]), vom neuen Herrn in seiner Eigenschaft als Herr (*mīr*), Stadtvogt (*wālī*) und später als Richter (*qāḍī*) bestätigt. In diesem Ort kam Bedr ed-dīn — das Jahr ist unbekannt — zur Welt, nach Stand und Wohnsitz des Vaters trug er fast stets nur den Namen »Sohn des Richters von Simāw« [4]). Die Eltern führten den Knaben in die Anfangsgründe des Wissens ein und lehrten ihn den Qor'ān, den er bald auswendig wußte und so sich den Ehrennamen eines *ḥāfiẓ* beilegen durfte. Dann vermittelte ihm Mewlānā Schāhid, vermutlich ein Perser (der Name ist außer arabisch auch persisch und bedeutet »Geliebter«), die allgemeinen Wissenschaften, und Mewlānā Jūsuf unterrichtete ihn in Sprach- und Stilkunst. Ein Vetter seines Vaters (der Sohn von dessen Oheim), Mewlānā Mu'ajjed ben ʿAbd al-mu'min, brachte den Jüngling nach Ägypten,

---

[1]) Vgl. dazu N. Jorga, *Geschichte des osman. Reiches* I. Bd., S. 26. Nach anderer Annahme liegt in den biblischen Namen noch eine Erinnerung an das früher unter den Türkstämmen im Semirjetschensk sehr verbreitete Christentum vor, wofür die von Abraham Chwolson veröffentlichten Grabinschriften sprechen. Vgl. W. Barthold in den *Zapiski Vostočnago Otděleniia Imperatorskago russkago Archaeologičeskago Obščestva*, St. Petersburg 1894, S. 18 ff.

[2]) So lautet der Name richtig; in der Regel liest man die längere und wohl arabische Form »Simāwnā«, die sich m. E. aus einer der bekannten Bildungen mit dem griech. εἰς + Akkus. des klassischen Namens Synaus erklären läßt. — Das Städtchen liegt 132 km südwestlich von Kutahja, 176 km südlich von Brussa. Vgl. V. Cuinet, *La Turquie d'Asie* IV, 222. Heute ist S. eine ärmliche Siedlung mit mehreren Moscheen, die wegen ihrer Inschriften Beachtung verdienten. Der englische Reisende William John Hamilton besuchte und beschrieb 1836 Simāw. Vgl. dessen »*Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*«, London 1842, II. Bd., S. 124 sowie *C(ivis) L(iber) H(amburgensis)* (= A. D. Mordtmann) in *Das Ausland*, 1855, S. 614. — Es liegt offenbar eine Verwechslung mit *semāwī* (= *semā'ī*) »himmlisch« vor. Samāwa heißt ein Ort nw. von Baṣra. — Simāw ist übrigens der Geburtsort mehrerer für das islamische Glaubensleben bedeutender Männer, vgl. ʿĀschiqpaschazāde, *ta'rīḫ*, S. 224: Schejch ʿAbd Allāh Ilāhī (st. 896 h) und Schejch Qara Schems ed-dīn, vgl. über ihn Ewlijā, *Seǰāḥetnāme* III, S. 377.

[3]) Über die Eroberung des Städtchens vgl. ʿĀschiqpaschazāde, *ta'rīḫ*, S. 57, 3. Der Ort wird ebenda S. 224, 4 nochmals genannt. Heute noch finden sich auf einem kleinen Hügel unweit davon die Reste der einstigen Befestigungsanlage. Vgl. Karl Buresch, *Aus Lydien*, Leipzig, 1898, S. 142—144; Th. Wiegand, *Reisen in Mysien* in *Athenische Mitteilungen*, XXIX. Bd., (Athen 1904), S. 324 (Abbildung).

[4]) In der Form »ibn qāḍī Simāwnā« bzw. »Simāwnā qāḍīsi oghlu«; darnach bildete man »Simawnaoghli« (J. v. Hammer, I, 378), Samabune, Samobuna, Samobunogli bei Löwenklau).

wo er seine Kenntnisse vertiefen sollte. Faiḍ Allāh, ein Schüler des Mewlānā Faḍl Allāh zu Qonia, wurde dort vier Monate lang sein Meister. Dann starb dieser und Bedr ed-dīn wandte sich darauf angeblich zu dem berühmten Gottesgelehrten und Weltweisen ʿAlī b. Muḥammad al-Dschurdschānī (740/816 H. = 1339/1413), der ihn vor allem in der Erkenntnislehre unterwies. Dann genügte er der Glaubenspflicht mit einer Pilgerfahrt nach Mekka. Nachdem er an dieser heiligen Stätte den dort lehrenden Schejch Zailaʿī [1]) gehört hatte, kehrte er nach Kairo zurück und wurde Schüler des Schejchs Akmal ad-dīn [2]). In dessen Gesellschaft traf er, wie Ṭaschköprüzāde im Leben Aidīnli Ḥāddschī Pascha's [3]) (eigentlich Ḫiḍr b. ʿAlī b. Ḫaṭṭāb, vgl. Ṭaschk., a. a. O. S. 74) berichtet, diesen gefeierten Arzt und Gesetzesgelehrten. Inzwischen war die Kunde von Bedr ed-dīn's umfassender Bildung und Weisheit an den Hof Faradsch's, des Beherrschers Ägyptens und Sohnes des Sultans Barqūq, gedrungen, der ihn zu sich beschied und seinen Unterricht genoß. In jene Jahre fällt dann die Bekanntschaft mit Sejjid Ḥusejn aus dem armenischen Achlāṭ, einem damals hochangesehenen ṣūfischen Mystiker [4]). Leider ist über das Leben und Wirken die-

[1]) Es ist nicht klar, ob es sich um Faḫr ad-dīn ʿOṯmān b. ʿAlī b. Miḥgān-al-Bārʿī az-Zailaʿī handelt, der schon 705/1305 nach Kairo kam, dort Muftī und ḥanafitischer Rechtslehrer wurde. Er starb freilich schon 743/1342. Vgl. C. Brockelmann, *GdaL*, II, 78.

[2]) Gemeint ist wohl Muḥ. b. Maḥmūd Akmal ad-dīn al-Baibartī, st. 786/1384, der ḥanafitische Gelehrte. Vgl. C. Brockelmann *GdaL*, II, 80.

[3]) Vgl. über ihn Meḥmed Ṭāhir, *Aidīn wilājetine mensūb meschāʾiḫ ʿulemā schuʿarā muwerrichīn we aṭṭibāniñ terādschim-i eḥwāli*. Stambul 1324, S. 174—177; *Sidschill-ʿi ʿoṯmānī* II. Bd., S. 94; J. v. Hammer, *Gesch. des osm. Reiches*, I. Bd., S. 351, 630; ders., *Gesch. der osman. Dichtkunst*, I. Bd., S. 73; Th. Menzel in EI, II, 218, wo indessen aus dem Studiengenossen Bedr ed-dīn (hier Bedr al-din Sihāvi!) ein Lehrer gemacht wird. Vgl. ferner E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, I. Bd., S. 260, 1. Anm.

[4]) Vgl. über Sejjid Ḥusejn von Achlāṭ die knappen Angaben in Ḥāddschī Ḫalīfa's *Dschihānnumā*, Stambul 1145 (1732), S. 412—413 (in M. Norberg's latein. Übersetzung I. Bd., S. 600), sowie J. v. Hammer, *GdOR*, III, 675. Ewlijā Tschelebī, *Sejāḥetnāme* IV, 134 ff. schweigt darüber. Darnach mußte sich sein Grab zu Achlāṭ, seiner Geburtsstadt am Nordwestufer des Wansees, dem alten Hofsitz der armenischen Könige, befinden. Dazu stimmt nun freilich schlecht die Behauptung, daß Bedr ed-dīn ihn in Ägypten gehört habe und ihm nach seinem Tode in der Vorsteherschaft des Ṣūfī-Klosters folgte. Ich lese im IV. Buche des *Scherefnāme* (vgl. Ausgabe von F. B. Charmoy, *Chèref-nâmeh*, II, 1, S. 221) in der Verdeutschung von H. A. Barb, *Sitzungsberichte der philos.-histor. Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften*, XXXII. Bd., 1859, Wien 1860, S. 161, folgende höchst merkwürdige, auf Ḥusejn bezügliche Stelle: »... Wegen der durch Dschengis Chan's [richtig: Timur's] Heeresmacht in Iran und Turan hervorgerufenen Wirren und Umwälzungen, die er durch seine Seherkraft vorausgewußt hatte, verließ er vor dem Ausbruch der Unruhen mit 12 000 [!] Familien, seinen Jüngern und Anhängern, Angehörigen und Freunden, die Heimat und begab sich nach Ägypten,

ses Mannes, der von entscheidendem Einfluß auf Bedr ed-dīn geworden sein muß, fast nichts überliefert. Er stand im Rufe eines großen Kabbalisten, der sich auch beim Volke durch die Vorhersage der Mongolenverwüstungen [1]) einen Namen machte. Von ihm wurde Bedr ed-dīn schließlich in einen Ṣūfī-Orden aufgenommen, dem Sejjid Ḥusejn vorstand; von ihm erhielt er dann auch die *idschāza*. Mit solchen Vollmachten ausgerüstet, verließ er zunächst Ägypten und begab sich nach Täbris. Dort machte er, so wird berichtet, die Bekanntschaft Timur-lenk's. In einer Versammlung von ʿUlemā überraschte er den fragestellenden Fürsten durch seine schlagenden Antworten, die alle umsitzenden Gelehrten schuldig geblieben sein sollen. Mit Lobsprüchen und Geschenken überhäuft, entließ ihn Timur. Bedr ed-dīn zog dann über Bitlīs an den Wansee und von dort abermals an den Nil. Hier traf er wieder seinen alten Lehrer Ḥusejn, und nach dessen bald erfolgtem Tod ward er selbst Vorstand des Ṣūfī-Ordens, dessen Vorstand (*pīr*) Sejjid Ḥusejn gewesen war. Freilich nur für kurze Zeit. Denn schon nach sechs Monaten begab er sich nach Ḥaleb, hierauf nach Qonia und schließlich nach Tīre in Kleinasien [2]). Damals soll er vom

wo er bis zum Hintritt des Landesfürsten verweilte. Sein ehrwürdiges Grab befindet sich daselbst, und noch jetzt existiert in Kairo ein Viertel, welches das Quartier der Achlater heißt.« Diese Nachricht ist auch für die Geschichte des Ṣūfīsmus in Ägypten von größtem Belang und verdient eine genaue Nachprüfung. Sujūṭī, der in seinem »*Ḥusn al-muḥāḍara fī aḫbār miṣr wa 'l-Qāhira*«, Kairo 1299, I. Bd., S. 292, eine Liste der in Ägypten tätig gewesenen ṣūfīschen Mystiker gibt (vgl. C. H. Becker's wichtigen Artikel in der *Enz. des Isl.*, II. Bd., S. 21 b—22 a), erwähnt ihn nicht. Diese »Flucht nach Ägypten« muß in der arabischen Literatur ohne Zweifel einen starken Widerhall gefunden haben. Solche Massenauswanderungen mit offenbar religiösen Beweggründen finden sich mehrfach in der islamischen Geschichte. Es sei an die 10 000—12 000 Turkmenen vom Weißen Berg (Aktam) erinnert, die sich zur Zeit Hūlāgū's und des Paläologen Michael i. J. 1264 (662 d. H.) in Beßarabien (»dobrudschische Tatarei«), Baba-dagh und sogar in der Nähe Adrianopels unter Anführung eines gewissen Ṣaru Ṣaltuq dede (»*dede*« deutet wohl auf einen Ordensschejch!) niederließen. (Vgl. darüber die noch ununtersuchte Wiener Hs. 1001, II, Bl. 109 v — 117 r des Schāhnāmedschī Sejjid Loqmān!). Flüchtig behandelt bei J. v. Hammer, *GdOR.* I, 122; II, 143; III, 202; VIII, 354; vgl. seine *Gesch. der osm. Dichtkunst* II, 259, 2. Anm. Der Darstellung des Loqmān liegt das *'Ughuz-nāme* zugrunde, auf das er sich mehrfach bezieht. Vgl. G. Flügel, *Wiener Hss.* II, 225, ferner Ewlijā Tschelebī, *Sejāḥetnāme*, III, 368 sowie den Text bei W. Lagus, *Seid Locmani . . . excerpta*, Helsingfors 1854, S. 7 ff. — Verschlossen blieb mir die bulgarische Arbeit von I. K. Dimitroff »Die türkische Einwanderung in die Dobrudscha im 13. Jahrhundert« im X. Band (*kniga*) der *Spisanie na Bulgarskata Akademija na naukite*, Sofia, 1915.

[1]) Die gleiche Voraussage findet sich bei Cl. Huart, *Les saints des derviches tourneurs*. Paris, 1918, I. Teil, S. 9, 15, wo Behā ed-dīn Weled, der Vater Dschelāl ed-dīn Rūmī's, ebenfalls den Mongolensturm, natürlich Dschingiskhāns, vorher sagte und daraufhin ebenfalls (aus Khorāsān) auswanderte!

[2]) Jetzt Hauptstadt des Liwā Aidīn, damals wohl gerade Hofsitz des geflüchteten

Statthalter von Chios [1]), dem er im Traum erschienen war, auf diese Insel eingeladen worden sein und ihn zum Islam bekehrt haben. Bald darauf sah ihn Adrianopel, wo er seine Eltern noch am Leben fand. Als Mūsā Tschelebī, Bājazīds Sohn, im Jahr 813 (1410) auf den Thron gelangte, übertrug er Bedr ed-dīn das hohe Amt des Heeresrichters von Rumelien [2]). Die oberste Würde des Gesetzes bekleidete Bedr ed-dīn allerdings nur kurze Frist, wie ja auch Murāds Gewaltherrschaft bald ein Ende nahm. Immerhin gewann er, zumal in Rumelien, durch sein gewaltiges Wissen und sein hohes Amt [3]) mächtigen Einfluß auf die Bevölkerung, für deren Nöte und Wünsche er während seiner Amtstätigkeit ein besonders eingehendes Verständnis bewiesen haben muß. Mit Mūsās Entthronung im Juli 1413 verlor er zwar nicht das Leben, sondern wurde, offenbar wegen seiner Bedeutung als Gelehrter, begnadigt, mußte aber mit einer monatlichen Pfründe von 1000 *ʿosmānī* (*aqtsche*) [4]) sich nach Isnīq in Kleinasien in die Verbannung begeben [5]).

Für die fernere Tätigkeit Bedr ed-dīn's, die mit seinem Aufenthalt in Isnīq erst jene wichtige Wendung nahm, sollen die osmanischen Geschichtsquellen nunmehr zu Wort kommen. Das unscharfe Bild, das sie hiervon geben, wird dann in erfreulicher Weise durch die Angaben des byzantinischen Chronisten Dukas deutlicher und klarer gemacht werden.

Aidīn-oghlu (vgl. J. v. Hammer, *GdOR.* I, 221). Vgl. Ḥāddschī Ḫalīfa's *Dschihānnumā*, S. 636 (Übers. M. Norberg II, 425).

[1]) Chios stand in jener Zeit unter genuesischer Oberhoheit. In den Werken von A. M. Wlastos (Hermupolis 1840) und K. N. Kanellakis (Athen 1890) ist dieses Ereignis einer Bekehrung des christlichen Fürsten (Giustiniani?, vgl. Karl Hopf in Ersch und Gruber's *Allg. Enzykl.* I, 68, S. 308 ff.) nicht angeführt. Vgl. dazu J. v. Hammer, *GdOR.* I, 631, Anm. **, eine Annahme, der schwerlich beizupflichten ist.

[2]) Vgl. ʿĀschiqpaschazāde, *Taʾrīḫ*, S. 73. Gleichzeitig mit ihm wurde Mīḫāl-oghlu Meḥmed Bej zum Bejlerbej ernannt. Ebenda S. 82 ff.

[3]) Unter dem Khalifat und in andern islamischen Staaten war die oberste Würde der *ʿUlemā* nicht die des *muftī*, sondern die des obersten Landesrichters (*qāḍī ʾl-quḍāt*), und auch im osmanischen Reiche schreibt sich der Vorrang der *muftīs* über die Heeresrichter (*ḳāḍī ʿasker*) erst seit Meḥemmed II. (1451—1481) her, der dem *muftī* der Hauptstadt zuerst den Vorrang über alle andern *muftīs* des Landes und den Titel eines *Schejch ül-islām* einräumte. Vgl. J. v. Hammer, *Des osmanischen Reiches Staatsverwaltung*, II. Bd., S. 373 (Wien 1815).

[4]) Über diese Währung vgl. E. J. W. Gibb, *Hist. of Ott. Poetry* I, 262.

[5]) J. v. Hammer, *Gesch. des osman. Reiches* I, S. 350, behauptet unter Bezug auf ʿĀlī, daß B. »mit einer Richterstelle von hundert Aspern täglichen Ertrages« beliehen wurde, was völlig unwahrscheinlich klingt. Die Höhe der Einkünfte, drei Asper zu einem Aqtsche gerechnet, deckt sich zwar genau mit der oben bezeichneten Summe, allein das Amt eines gewöhnlichen Richters wird B. schwerlich von Meḥemmed I. zugemutet worden sein. Vgl. dazu ʿĀschiqpaschazāde, *Taʾrīḫ*, S. 84.

DIE OSMANISCHEN BERICHTE.

Nach dem eingangs über die osmanischen Geschichtsquellen des 15. Jahrhunderts Gesagten bliebe nicht viel mehr übrig, als diese selbst zu Wort kommen zu lassen. Sie tragen das Gepräge einer unentwickelten, kindlich-einfachen Darstellung, wie sie allen Geschichtsschreibungsversuchen derber, urwüchsiger Völker eignet. Die einzelnen Ereignisse werden fast zusammenhanglos oder nur mit »epischtypischen Motiven« nebeneinandergestellt [1]), und das Bedürfnis, sie zu einer Einheit zusammenzufassen und in ihrer Abfolge eingehender zu begründen, mit andern Worten den inneren Willenszusammenhang der einzelnen Taten, das Pragma, zu suchen, stellte sich damals noch lange nicht ein. Da das gewöhnliche Leben dieser Osmanen in harter Bindung von Geschlecht zu Geschlecht dahinlief, konnte auch von einem Verständnis wechselnder Zustände und damit von einem tieferen Begreifen geschichtlicher Vorgänge bei weitem nicht die Rede sein. Menschlich bedeutend erschien nur das außerordentliche Schicksal des Herrschers, der aus der gewöhnlichen Gemeinschaft heraustrat. Und so war es, wie bei aller ursprünglichen Geschichtschreibung, die Feier, die Verklärung der überragenden Persönlichkeit des Sultans, die das eigentliche Leben der geschichtlichen Erinnerung jener Tage ausmacht. »*tewārīḫ*« oder »*menāqib-i āl-i ʿOs̱mān*«, die »Geschichten, die Tugenden des Stammes ʿOsmans« benannten die alten Chronikschreiber ihre Aufzeichnungen. Diese Richtlinien, die die Verherrlichung und Verhimmelung der Person des Großherrn als die höchste Form der Auswirkung geschichtlichen Sinnes vorschrieben, sind allerdings auch in späteren Jahrhunderten leitend gewesen. Aber im Laufe der Zeit wuchs die Geschichtschreibung aus der Vorstellungskraft jener kümmerlichen Formen zu einer erfreulichen Höhe empor und entwickelte sich gleichzeitig zu höherer künstlerischer Darstellung. Freilich, die Geschichtschreiber, die hier in den Kreis der Betrachtung gezogen werden, lassen alle diese Kennzeichen einer Steigerung der geschichtlichen Auffassung vermissen; auch die eitle Wortmacherei eines Idrīs vermag sie nicht vorzutäuschen, und aus dem lächerlichen Wortschwall schimmert in jeder Zeile die Dürftigkeit der Vorstellungswelt, die sich mit persischem Wortgeklingel und billigen Sprüchen notdürftig verkleidet. Einen erfreulichen Gegensatz hierzu stellen die älteren Berichte dar, die bar jeden Schwalles die Tatsachen vermelden. Es ist bezeichnend für den Geschmack der Nachfahren, daß diese später in völlige Vergessenheit gerieten, besonders als Saʿd ed-dīn mit dem

[1]) Z. B. bei Neschrī als حكايات »Erzählungen«, die hin und wieder von لطائف »Anekdoten« unterbrochen werden.

Ansehen, das seine berühmte »Krone der Geschichten« sich im Laufe der Zeiten dank seiner (nach den Begriffen der damaligen Osmanen) stilistischen Formvollendung erwarb, jene alten Berichte der Vergessenheit überantwortete, noch bezeichnender, daß Ḥāddschī Ḫalīfa diese alten Werke als واهی, als »leer, unbegründet« hinstellen konnte [1]). So kam es, daß erst in unseren Tagen, und zwar in Deutschland, jene überaus wertvollen Quellen wieder ans Licht gezogen wurden und ihrer allmählichen Ausgabe und damit der wissenschaftlichen Erschließung entgegensehen dürfen. Die Namen des ʿĀschiqpaschazāde, des Neschrī und des Muḥjī ed-dīn sind heutzutage wieder zu verdienten Ehren gelangt und hoffentlich wird die Zeit nicht mehr fern sein, wo ein glücklicher Fund uns in den Besitz der verschollenen »*Menāqib-i āl-i ʿOṣmān*« des Jaḫschi faqīh [2]), des Sohnes Iljās, des Imāms Orḫans, setzt. Von allergrößter Bedeutung für die Kenntnis der altosmanischen Geschichtsquellen ist einstweilen eine Feststellung, die dem mühseligen Fleiße und der eindringlichen Forscherarbeit Friedrich Giese's verdankt wird und von der hier zum erstenmal, dank dem Entgegenkommen dieses Gelehrten, kurzer Vorbericht erstattet werden kann.

Das Werk des Richters von Adrianopel, Muḥjī ed-dīn Dschemālī (st. 1550), das in einer großen Anzahl von Abschriften [3]) auf europäischen Büchersammlungen vertreten ist, stellt sich darnach als eine Zurechtstutzung und Weiterführung eines Ungenannten, dessen Bericht im Jahre 1490 schließt, bis zum Todesjahr Muḥjī ed-dīn's (1550) dar. Dieser »Anonymus«, dessen Veröffentlichung F. Giese

[1]) Vgl. *Lexicon bibliogr.* II, S. 111, Nr. 2154. Die Verdeutschung G. Flügel's, *Wiener Hss.*, II, 206 (»alt, verloren gegangen« wohl nach J. v. Hammer, *GdOR.* I, XXXIII) für واهی ist falsch. J. H. Mordtmann bemerkt ganz mit Recht (*Islam* X, S. 160): »Die naive Darstellungsweise dieser osmanischen Logographen entspricht ja allerdings nicht dem Stil der offiziellen نویسان وقعه, läßt aber dafür um so klarer den sagenhaften Charakter der osmanischen Urgeschichte hervortreten, während Sa'd ed-dīn und seine Abschreiber daraus pragmatische Geschichte zurechtgemacht haben, ein Verfahren, auf das viel mehr die Bezeichnung واهی paßt.«

[2]) Vgl. über Jaḫschi z. B. ʿĀschiqpaschazāde, Stambuler Druck S. 74; ferner die Vorrede der von J. H. Mordtmann entdeckten ʿĀschiqpaschazāde-Handschrift auf der Dresdener Bibliothek, cod. turc. Nr. 60, die im Druck fehlt. Vgl. über diesen Fund Mordtmann's Bemerkungen im *Islam*, X. Jg., S. 159.

[3]) Handschriften befinden sich u. a. in Berlin Nr. 207 (Pertsch, *Kat.* S. 233), Wien Nr. 1000 (Flügel, *Kat.* II, S. 223), München, cod. turc. 32, 83, Gotha, cod. turc. 150, Britisches Museum, Ch. Rieu, *Catalogue of turkish mss.*, S. 46 b und S. 251 b. Luigi Bonelli hat in den *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche* V. Reihe, IX. Bd. (Roma 1900), S. 423 ff., »*Di una cronaca turca del* 1500« aus einer früher im Besitz Emilio Teza's, jetzt in der Accademia dei Lincei befindlichen Handschrift Auszüge veröffentlicht.

beschäftigt, ist mithin etwas älter als ʿĀschiqpaschazāde und Neschrī. Nun ergibt sich aber weiter, daß bis in die Regierung Murāds II. (1421) hinein diese drei genannten, vor allem aber ʿĀschiqpaschazāde und der Giese'sche Anonymus, fast gleichlautende Berichte enthalten und sowohl in der Anlage wie im Aufbau nahezu übereinstimmen, während sie in den späteren, offenbar selbsterlebten Jahren voneinander abweichen. Somit muß ein älteres Geschichtswerk angenommen werden, das jene ausgeschrieben haben und das sich in großen Teilen fast textgenau wiederherstellen ließe. Dieses Werk müßte unter der Regierung Murād's II. (1421—1451) entstanden sein; meine brieflich geäußerte Vermutung, daß es sich hier um die »*menāqib*« des Jaḫschi faqīh handle, begegnet nach F. Giese Schwierigkeiten.

Für den vorliegenden Zweck ist nun die Tatsache von Belang, daß der Bericht über den خروج des Schejchs Bedr ed-dīn sich noch unter diesen gemeinsamen Stücken befindet, wodurch sein geschichtlicher Wert beträchtlich erhöht wird. Unmittelbar darauf beginnen die Abweichungen. Der Text des »Anonymus Giese« ist am besten in zwei Wiener Handschriften erhalten: A. F. 251 (Flügel, *Kat.* II, 207, Nr. 983) und A. F. 445 (Flügel, a. a. O. S. 208). Wie eine von mir vorgenommene Vergleichung mit der in Gotha befindlichen, von U. J. Seetzen erworbenen neueren Abschrift des Anonymus ergab (W. Pertsch, *Kat.* S. 121, Wien 1864, cod. turc. 149, Bl. 29 b, 10. Z. (Mitte) bis Bl. 30 b, 3. Z. v. o.), handelt es sich hier um eine neuzeitliche Überarbeitung mit freilich geringen textlichen Änderungen und Vermeidung vor allem veralteter Ausdrücke; eine Feststellung, inwieweit die Kopenhagener Handschrift des Anonymus (vgl. *Codices orientales bibl. regiae Hafnensis*, pars III, Hafniae 1857, S. 55, Nr. X) abweichende Lesarten bietet, war trotz mehrfacher Bemühungen nicht möglich.

DER WORTLAUT DES »ANONYMUS GIESE«:

بو طرفدن کنه اول وقتکم سماونه قاضیسی اوغلی شیخ بدر الدین
موسی زمانده قاضی عسکرکن شیخک[1] قتنده کذخدا ادی[2] بورکلوجه
مصطفی دیرلردی شیخی ازنیکه سردکلرنده بورکلوجه مصطفی آیدین ایلنه
واردی اندن کوجدی قره برونه واردی اول ولایتوك اوزرنده خیلی مضایقلر
اتدی ایدین ایلنی کندویه دندردی درلو درلو ترتیبلر قردی حاشا کندیه

[1]) fehlt in W[1]. [2]) W[1] استدی.

پیغمبر دِدُرْدی خیلی بُنُكْ کبی هرزه‌لر سیلدی بو طرفدن سماونه قاضیسی
اوغلی شیخ بدر الدین داخی بُنِی اشتدی کم بورکلوجه مصطفی
ترقیده‌در بو دخی ازنیکدن قچدی اسفندیاره واردی اسفندیار یاننده
طوررکن بر کیجه کمیه بنوب افلاق ایلنه کَچْدی اندن کلب اغاج دکزنه
کردی والّا بورکلوجه مصطفی‌یله اتفاقلری واردی دیرلر بویکا سلطان محمد
بایزید پاشایی اوغلی سلطان مرادی قره برونه کوندردی بورکلوجه مصطفا
اول ولایتلرده خیلی شوکت طتوب باش قلدرمشدی یاننا اکی اوچ
بیك ادم دِرِلمشدی بایزید پاشایله سلطان مراد قره برونه وارب بورکلوجه‌یله
بولشوب خیلی جنك اتدلر ایکی طرفدن خیلی ادم قرلدی عاقبت
بورکلوجه مصطفای داخ انده پاَرَلدلر اول خلقی قوب اول ولایتی ضبط اتدلر
واول ولایتی[1]) بك قللرنه تیمار وردلر بایزید پاشا مغنیسایه کلدی طورلق
هو[2]) کمالی داخی انده بولدلر اول دخی بر اکی بیك طورلغله چنك وچغانه
ایله[3]) ایللر ازدرب یوررلردی کلب انلری دخی طاغتدلر طورلق هو کمالی
بر قاچ مریدیله[4]) طوتب آصا قُدِلر

بو طرفدن سلطان محمد داخ سیروزدن سلانکه دشدی اکردی[5]) دوررکن[6])
سماونه قاضیسی اوغلی[7]) شیخ بدر الدین اغاج دکزندن چقدی بر قاچ بدبخت
صوفیلر کوندردکم زغره اواسنه وَارَلر اول خلقا ایدلرکم شمدن کرو بکلك بنمدر
و تخت بکا ورلدی بکا[8]) ملك مهدی درلر سنجاق اچاین[9]) خروج[10])

---

[1]) واول ولایتی fehlt in W₁, steht aber in allen andern Hss.

[2]) W₁ fehlt هو, Berliner Hss. der Muḥjī ed-dīn und der Kodex Emilio Teza's (1831—1913) haben یهودی, ebenso Wiener Hs. A. F. 251.

[3]) Dieser Ausdruck findet sich bereits bei Dschelāl ed-dīn Rūmī, vgl. J. A. Vullers, *Lex. Pers.* I, 580; 10. Z. v. u., 8. Z. v. u.

[4]) W: مُدَارَیْله.

[5]) Gerundiv von اکرتمك, das »belagern« bedeutet. Nicht in den Wörterbüchern, sehr häufig in altosmanischen Texten.

[6]) Statt اکردی دوررکن hat W اکردرکن یویکا.

[7]) W fehlt سماونه قاضیسی اوغلی.

[8]) W fehlt بکا bis درلر.

[9]) اچاین ältere Form für اچایم, ebenso ایدهیم.

[10]) Über die Bedeutung *ḫurūdsch* ist zu bemerken, daß es für Erscheinen eines großen Eroberers, Propheten gebraucht wird, also durchaus nicht den Sinn »Empörung« usw. zu haben braucht. Vgl. dazu I. Goldziher, ZDMG. LX. Bd., S. 219, 1. Z. — Vgl. S. 42, 1. A.

ایده‌ین ددی واردلر اول صوفیلر زغره اواسنا دعوت اتدلر انلر داخ کلدلر اویدلر[1]) تابع اولدلر اندنصکره بورکلیجه مصطفا خروج اتدی چون بورکلیجه مصطفانك خروجن اشتدی ایتدی اول خود بنم خدمتکارم‌در ددی کند داخی خروج اتدی اول وقت هنوز بورکلیجه داخی اُلْممشدی چون شیخ بدر الدین اغاج دکزندن چقدی خیلی خدم خشم بدبخت صوفیلر اویب یانه دلدلر جمع اولدلر اول موسی چلبی قاضی عسکری ایکن منصبلر[2]) الب وردی نیجه کشلر کندیه تابعلر اولمشلر ایدی جمله یانه دلدی صکره کوردلر دم آنوك ایشمًا خیر یوق صب طاغلدلر سهل کمسنه قالدی سلطان محمد اشتدی خیلی ادم کندیدی زغره طرفنده بولب طوتدلر سیروزه سلطان محمده اِلْتدلر اندن سلطان محمد صُرْدکم بنی نیجه ایدلوم بنی اُلْدرمدك دناکی وارمدر ددی اول زمانك پادشاهلری شیله مسلمندی دم شنجلایین فساد ایدب عاصی اولنلری اُلْدُرمکه قیامزلردی[3]) مدر اول زمانده مولانا حیدر دیرلردی بر اولو دانشمند واردی عجمدن کلمشدی اول فتوی وردیکم قانی حلال مالی حرامدر ددی آنوك سوزیله سیروز ایچنده بر چارشوده بر دکان اوکنده بردار اتدلر مزار اندہ قازدلر

Ich gebe davon folgenden Verdeutschungsversuch:

»Zur Zeit, da Schejch Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw (im folgenden stets mit »SdRvS« abgekürzt), unter Mūsā Heeresrichter war, befand sich bei ihm als *kjaja* ein gewisser (so genannter) Bürklüdsche Muṣṭafā. Als man den Schejch nach Isnīq verwies, begab sich B. M. nach Aidīn-eli [4]), von dort zog er weiter und ging nach Qaraburun. Über diese Gegend brachte er viel Unheil, Aidīn-eli zog er auf seine Seite. Er sann alle möglichen Listen aus (oder: er verbreitete allerlei unsinniges Zeug), ließ sich — Gott behüte! — Prophet nennen und redete noch viele Torheiten wie diese. Als der SdRvS, Schejch Bedr ed-dīn, auch dies vernahm, daß B. M. Erfolg habe, floh er aus Isnīq und begab sich zu Isfendijār. Während

[1]) اویمق heißt in älteren Texten gewöhnlich »sich jemand anschließen«, »jemand gehorchen«.

[2]) W fehlt منصبلر الب وردی نیجه.

[3]) Gehört zu قیامق.

[4]) Bei den alten Schriftstellern hat Aidīn-eli, Mentesche-eli usw. noch die Bedeutung »Land der Aidīn-oghlu«, »Land der Mentesche-oghlu« usw. Man übernimmt daher am besten den türkischen Ausdruck. (J. H. Mordtmann.)

er sich bei Isf. aufhielt, bestieg er eines Nachts ein Schiff und setzte nach der Walachei über. Von dort zog er in das Aghadsch deñizi; jedenfalls, so sagt man, stand er mit B. M. im Einvernehmen. Sultan Meḥemmed sandte seinerseits den Bājazīd Pascha und seinen Sohn Murād nach Qaraburun, B. M. hatte in diesen Gegenden sich Macht verschafft und sein Haupt erhoben. Es hatten sich 2000—3000 Leute um ihn geschart. Nachdem Bājazīd Pascha und Sultan Murād nach Qaraburun gekommen waren, trafen sie mit B. M. zusammen. Es kam zu einem gewaltigen Kampf. Auf beiden Seiten wurden viele Leute getötet. Schließlich schlugen sie den B. M. dort auch kurz und klein (rissen in Stücke). Sie vernichteten also jenes Volk, besetzten jenes Land und verteilten die Landschaft als Lehen unter die Knechte des Herrschers. Bājazīd Pascha kam nach Manissa und traf dort noch den Ṭorlaq Hū Kemāl. Auch dieser hatte mit 1000—2000 Anhängern die Leute ständig mit großen Redensarten verführt. Auch diese zerstreuten sie. Den Ṭorlaq Hū Kemāl erwischten sie mit einigen Jüngern und hängten ihn auf. Andererseits war Sultan Meḥemmed von Seres gegen Salonik gezogen, und während er es belagerte, war der SdRvS aus dem Aghadsch deñizi hervorgebrochen und entsandte einige unselige *ṣūfī*, daß sie in die Ebene von Zaghra gingen und dem Volke vorredeten: »Von nun an ist die Herrschaft mein und der Thron ist mir gegeben worden, mich heißt man den König, (den) Mahdī. Ich will die Fahne entrollen und mich erheben!«, sagte er. Diese *ṣūfī* gingen nun in die Ebene von Zaghra und forderten (das Volk) auf. Es kam auch, gehorchte und schloß sich ihm an. Dann stand B. M. auf. Als er von dem Aufstand des B. M. gehört hatte, sprach er: »dieser ist nur mein Diener!« Und er selbst erhob sich auch. Zu dieser Zeit war (aber) B. M. noch nicht umgekommen. Als Schejch Bedr ed-dīn aus dem Aghadsch deñizi herausgetreten war, hatten sich viele Anhänger von unseligen *ṣūfī* freiwillig (*ujūb*) ihm angeschlossen und sich um ihn gesammelt. Als er unter Mūsā Tschelebī Heeresrichter war, hatte er mehrere Stellen verliehen und so waren manche Leute ihm zugetan; sie kamen alle zu ihm. Hinterher aber sahen sie: »an dem Werk dieses Mannes ist nichts Gutes«, und so gingen sie alle auseinander, kaum einer blieb. Sultan Meḥemmed hörte dies und sandte viele Leute aus. In der Gegend von Zaghra trafen sie (ihn), faßten (ihn) und brachten ihn zum Sultan Meḥemmed nach Seres. Da fragte Sultan Meḥemmed: »Was sollen wir mit diesem Mann anfangen? Ist wohl eine Sünde dabei, wenn man diesen umbringt?« sagte er. Die Padischahe jener Zeit waren eben so rechtschaffene Leute [1]), daß sie

[1]) *muslmān* ist hier natürlich nicht wörtlich, sondern im bildlichen Sinne zu fassen,

(selbst) derartige Unheilstifter und Aufrührer zu töten nicht übers Herz bringen konnten. In jener Zeit [1]) war nun ein großer Gelehrter mit Namen Mewlānā Ḥaidar. Der war aus Persien gekommen. Der tat den Ausspruch (gab das *fetwā*) »sein Blut (zu vergießen) ist erlaubt, sein Gut (ihm zu nehmen) ist verboten«, sagte er. Auf dessen Wort hin hängte man ihn mitten in Seres auf einem Marktplatz vor einem Laden auf und schaufelte ihm dort ein Grab.«

Wie bereits angedeutet, deckt sich der Bericht, den das Geschichtswerk des Muḥjī ed-dīn Dschemālī gibt, wortwörtlich mit dem vorliegenden. Wie J. H. Mordtmann (vgl. *Der Islam*, X. Bd. (1920) S. 159 ff.) nachgewiesen hat, liegt im sog. *cod. Verantianus*, den der Westfale Hans Löwenklau [2]) aus Amelsbüren sowie schon sein Vorarbeiter Johannes Gaudier, genannt Spiegel, seinen wohlbekannten »*Historiae Musulmanae Turcorum*« (Frankfurt a. M. 1591) zugrunde gelegt hat, eine Übersetzung der Jahrbücher des Muḥjī ed-dīn vor. Es ist als Beweis für die oft gerühmte Treue der Übertragung Löwenklau's und zugleich als Probe für eine künftige kritische Ausgabe dieses osmanischen Geschichtschreibers sicherlich nicht ohne Wert, die Leistung des westfälischen Edelmanns auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen. Ich setze deshalb den Wortlaut, wie ihn die angezogene Ausgabe aufweist, hierher:

Spalte 464—467: Fuerat id temporis Scheiches Bedredin, iudicis Semaunae filius, Musae viventis adhuc Casi-asker . . . . Is quemdam a secretis habuerat, Burgluzen Mustapham. Sed quum extincto Musa, deportatus esset Sultani Muhametis iussu Bedredin Isnicam . . , velut in exsilium: statim Burgluzes Mustapha se contulit in Aidinensem provinciam, et Cara-borum . . . . . ., quibus in regionibus valde mul-

wo es »rechtschaffen, ehrlich, fromm, biederherzig« bedeutet. Schon H. Löwenklau hat es in dieser Bedeutung verstanden: »Musulmani vel justi«.

[1]) Dieser zweimalige Ausdruck »jener Zeit« ließe fast vermuten, daß es sich um eine weit zurückliegende Spanne handle. Vielleicht hat man deshalb ein Einschiebsel aus späteren Jahren anzunehmen?

[2]) Über Hans Löwenklau fehlt leider eine gründliche lebensgeschichtliche Untersuchung. Er ist als der Begründer der türkischen Studien in Europa zu betrachten. Vgl. darüber den sehr guten, freilich gerade diesen Zweig seiner umfassenden Tätigkeit nur wenig berücksichtigenden Aufsatz von [Ad.] Horawitz im 18. Bande, S. 488 ff. der *Allg. Deutschen Biographie*, dazu mein *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert*, Leipzig 1919, S. 29, ferner meinen Aufsatz »*Die türkischen Studien in Europa bis zum Auftreten Josef v. Hammer-Purgstalls*« in der *Welt des Islam*, VII. Jahrg., Berlin, 1919, S. 108. — Heute trägt noch eine zur Gemeinde Amelsbüren (südl. Münster) gehörige Bauerschaft sowie ein dabei liegender Gutshof den Namen Loevelingloe. Der letzte war früher als »curtis Ludelvinclo, Lodevinglo« ein Amtshof des Domkapitels von Münster. Dort ist Hans Löwenklau 1533 geboren.

tarum Murailucarum[2]), hoc est haeresium auctor exstitit. Adeoque Burgluzes hic tantum effecit, ut Aidinensis ad ipsum deficeret ager universus. Ritus excogitabat novos et insolentes, seque pro viro sancto gerebat, et foeda quaedam alia non pauca proferebat in medium, a receptis aliena. Quum vero Scheiches Bedredin, iudicis Semaunae filius, hunc Burgluzen Mustapham intellexisset armatum, aliquid moliri: etiam ipse Nicaea profugit, et Isfendiarem begum adiit. Ubi tempus ad aliquot ipso haerente, forte contigit, ut navis quaedam in noctu solveret, trans mare nigrum in Valachiam itura. Conscendit hanc Bedredin, et in Valachiam transvectus, silvam adiit, quam incolae vulgo Mare arborum vocare solent. Interea Burgluzes ille Mustapha regionum superius indicatarum populos sibi prorsus adiunxit. Itaque Sultanus Muhametes Baiasitem bassam, cum filio suo, Sultano Murate, Caraborum misit; ut hominis seditiosi tumultum compescerent. Profecti sunt hi, quod imperatum esset a Sultano, facturi. Sed eorum locorum incolae tanta veneratione ac benevolentia prosequi Burgluzen Mustapham ceperant; ut etiam mota seditione, ipsorum ad tria milia Burgluzen armati sectarentur. Nihilo minus progressi Caraborum Baiasites bassa, et Sultanus Murates invasere Burgluzen, et acri hominem proelio cum suis adorti sunt, quo magnus hominum ab utraque parte numerus caesus fuit. Tamdem vulneratus Burgluzes aufugit, quem persecuti Muhametici non vivum cepere, sed occiderunt. Simul iisdem regionibus recuperatis, militibus suis, et aliis ministris illic timaria donarunt.

Hoc motu sopito, Manissam . . . . cum exercitu Baiasites bassa properavit, ibique monachum sive religiosum Musulmanum reperit, Torlacem Hudin Gemalim se nominantem, qui et ipse hominum ad dua milia collegerat, ac secum habebat, omnes sui ordinis ac professionis, videlicet Torlaces. Hi passim furiose grassabantur et vias publicas infestabant. Quapropter et ipsos adgressus Baiasites bassa, dissipavit; et Torlacem Hudin-Gemalim, eiusque discipulum quemdam, vivos in potestatem redactos, suspendio necavit.

Interim Sultanus Muhametes opidum Siros vel Seres adiit . . . et hinc movens Selenicam sive Thessalonicam circumfusis copiis obsedit, magnopere conclusos urgens, ut urbem per deditionem potiri posset.

Bedredin vero, Semaunae iudicis filius, e Mari arborum egredi volens, aliquot improbos et sceleratos Sophilaros, sive devotos et reli-

[1]) = مرائيلق, d. i. Heuchlerei, Gleißnerei.

giosos specie tenus, ante se misit in planitiem Zagorensem, cum mandato, ut dicerent: imperium Scheichi Bedredini deinceps datum esset, regiumque thronum ipsi debere: begos et proceres omnes ab eo stare: decrevisse vexillum extollere, reque ipsa demonstrare, quod verbis nunc polliceatur. Fecere Sophilari, quod facere iussi fuerant, et Zagoram ingressi, populos earum regionum ad Bedredinis partes invitarunt, nec alienos ab hoc motu repererunt, quum Bedredinem secuturos se profiterentur. Pervaserat eo rumor de Burgluzis Mustaphae successibus in regione Aidinensi. Quamobrem seipsum efferens Scheiches Bedredin, hunc sibi dumtaxat aiebat loco famuli operam navasse. Prodiit tamdem ex arborum mari Bedredin cum satis magno sectatorum comitumque numero, et cum Sophilaris impostoribus; aliquot etiam se cum eo coniungentibus ex illorum ordine, quibus ipsa regionis erat illius commissa gubernatio. Cur autem hi partes illius amplecterentur, causa quaedam erat huius modi; qui ante hoc tempus, adhuc superstite Musa Zelebi, quum ipse Casis-askeris sive iudicis maioris munere fungeretur, compluribus officia cadilicatuum sive iuris dicundi, pro auctoritate sua concesserat: ideoque valde multi eum amabant, et discipulos ipsius se profitebantur, iamque adeo veniebant, uti cum eo se coniungerent. Sed animadverso denique, quam huic motui nihil omnino inesset boni; sua sponte sic eo deserto dissipati fuerunt, ut hominum manus sane perexigua cum eo maneret. Sultanus autem Muhametes, quum hoc intellexisset; satis magnas eo copias suorum misit, qui Zagorensem in agrum profecti, captum Bedredinem Serras ad ipsum adduxerunt. Tum vero Sultanus inquirere primum voluit, quid de Bedredine statuendum esset: occidendus, nec ne, videretur: et talem interficiendo, peccatum aliquod, nec ne committeret. Nimirum eius temporis Padischachi sive reges, adeo Musulmani vel iusti erant, ut hominem tantis obnoxium pollutumque sceleribus de medio tollere prius, quam alios consuluissent, non auderent. Aderat autem illic id temporis Talismanus (= *dānischmend!*)[1] quidam, vir doctus, cui nomen erat Mevlana Chaidar, ac venerat istuc ex Aiamiorum vel Azamiorum regione, quo nomine Turcis Persae veniunt. Is more Musulmano Fetfam, sive sententiam, pronuntiavit huiusmodi: iure quidem hunc adfici posse capitis supplicio, sed nullo iure facultates eidem ademtum iri. Quapropter Mevlanae Chaidaris permissu Serris, intra opidum, quadam in taberna suspensus fuit.

[1]) Über den Ausdruck »talismanic« für »dānischmend« vgl. schon J. v. Hammer, *Gesch. des osm. Reiches* X, 707; dazu J. H. Mordtmann, MSOS., Westas. Abtlg. V. Bd. (1902), S. 166.

DER BERICHT DES ʿĀSCHIQPASCHAZĀDE.

In der Zeitfolge ist sodann der Bericht ʿĀschiqpaschazāde's anzuführen. Auf die Wiedergabe des türkischen Wortlautes kann mit Rücksicht auf den Stambuler Druck verzichtet werden. Ich begnüge mich damit hier lediglich, einige offenbare Versehen und Fehler richtigzustellen und mehrere bessere Lesarten auf Grund der vatikanischen Handschrift [1]) zu geben. Es mag an dieser Stelle daran erinnert werden, daß ʿĀschiqpaschazāde als Sohn eines gewissen Salmān der Enkel des ältesten osmanischen Dichters ʿĀschiqpascha (st. 3. Nov. 1332) ist, der seinerseits der Sohn des Muḫliṣ, also der Enkel des berühmten, mehrmals erwähnten Schejch Iljās aus Khorasān ist. Die ketzerischen Ansichten freilich, die sein Urahn geäußert hatte, waren bei ʿĀschiqpaschazāde längst einer gut-sunnitischen, herrschertreuen Gesinnung gewichen.

Zum Druck, S. 91—93, wäre folgendes zu bemerken, wobei ich die Zeilen der Stambuler Ausgabe beziffere und die Überschriften نظام als Zeilen zähle; S. 91, 9 entspricht S. 196, 4 der vatikanischen Handschrift [2]):

S. 91, 9 fehlt قاضی اوغلی

S. 91, 12 مُرِایلِقْ

S. 91, 14 nach ددردی folgt noch بو طرفده

S. 92, 2 fehlt صکره

S. 92, 6 statt حق ایچون = حقی‌چون

S. 92, 9 لوط

S. 92, 12 سکا

S. 92, 16 اولدش statt اولدك

S. 92, 17 طُوُوجَلَرْ statt تاوجیلر

S. 93, 1 مولا statt مولانا

S. 93, 6 قیسیلْدی

S. 93, 9 nach بِلْمَاوُزْ folgt noch دِی

S. 93, 11 das erste Mal سُیْلَرْ, das zweite Mal صُویْلَرْ

[1]) Den offenbar sehr wertvollen Dresdener Kodex des ʿĀschiqpaschazāde (vgl. oben S. 27, 2. Anm.) konnte ich leider nicht zum Vergleich heranziehen, da Handschriften von dort zurzeit nicht verliehen werden.

[2]) Die Lesarten der vatikanischen Handschrift verdanke ich der Liebenswürdigkeit Friedrich Giese's.

S. 93, 12 زَنْقِی

Außerdem ist stets بِرْلُوجَه geschrieben.

Deutsch lautet der Bericht, mit Weglassung der überflüssigen Verse, folgendermaßen:

»Als der SdRvS nach Isnīq ging, begab sich Muṣṭafā in die Landschaft Aidīn und von dort nach Qaraburun. In diesem Bezirk verübte er viel Scheinheiligkeit und viele Leute dieser Gegend zog er auf seine Seite. Er brachte es zuwege (so geschickt dahin), daß er sich schließlich Prophet nennen ließ. Als der SdRvS von dem Erfolge des Bürklüdsche Muṣṭafā hörte, floh er aus Isnīq, begab sich zu Isfendijār Bej, bestieg dort ein Schiff und verfügte sich in die Walachei. Dort angekommen, ging er nach Deli Orman; er war jedenfalls im Einvernehmen mit Bürklüdsche Muṣṭafā. Sultan Meḥemmed Khān sandte den Bājazīd Pascha und seinen Sohn Murād Khān aus, bei Qaraburun trafen sie mit B. M. zusammen, so entstand ein gewaltiger Kampf, auf beiden Seiten fielen viele Leute; zuletzt hieben sie den B. M. in Stücke, suchten das Land ab, brachten um, wer den Tod verdiente, und verteilten das Land als Lehen unter die Knechte des Herrschers. Bājazīd kam wiederum nach Manissa, fand dort den Ṭorlaq Hū Kemāl und knüpfte ihn dort auf. Sultan Meḥemmed Khān begab sich nach Seres, um auf Salonik zu marschieren. Andererseits war der SdRvS nach Deli Orman gekommen, sandte einige *ṣūfī* in die Bezirke und ließ verkünden: kommet, von jetzt ab ist das Herrschertum mein und mir untertan. Wer eine Landpflege (*sandschaq*) begehrt, der komme, wer eine Vogtei (*ṣubaschiliq*) haben will, der komme; überhaupt, jeder, der einen Wunsch hat, der komme! Er erklärte, ich bin auferstanden, in diesem Land bin ich Khalife, Muṣṭafā ist in Aidīn-eli aufgestanden, sagte er; der ist auch mein Diener, sagte er. [Das behaupten die jetzigen *ṣūfī* auch, daß sie sagen, wir sind Derwische! Bei Gott! sie sind keine Derwische [1])!] Unser Schejch ist auferstanden, wir werden noch Herren, sagten sie.

In Deli Orman erwarb er großes Ansehen, weil er eine Anzahl Landpflegen und Vogteien und viele . . . . . [2]) hatte und

[1]) Dieser Satz hat natürlich nur als Bemerkung des ʿAschiqpaschazāde (oder des Abschreibers?) Sinn; ich habe diese Einschaltung daher in Klammern gesetzt.

[2]) Der Ausdruck تناوجی, wie ihn der Herausgeber des Stambuler Druckes stets schreibt, lautet in der vatikanischen Handschrift طُوُوجَلَر. Seite ٨٣, 5 des gedruckten Textes gibt eine Anmerkung, die Erklärung تناوجی = تیمارجی, ob mit Recht, muß

Lehensträger, die, als der SdRvS bei Mūsā Heeresrichter war, ein Lehen ohne weiteres erhalten hatten. Es gab aber Leute, die sahen: bei der Sache dieses Mannes ist nichts Gutes. Sie ergriffen den SdRvS und schleppten ihn nach Seres zu Sultan Meḥemmed. Mewlānā Ḥaidar, der eben aus Persien als gelehrter Mann gekommen war, (den) fragten sie: »Wie verhält es sich mit diesem Manne?« »Das ist ein gelehrter Mann«, sagte Mewlānā Ḥaidar, »sein Blut (zu vergießen) ist erlaubt, sein Gut (ihm zu nehmen) ist verboten.« Da führte man ihn ab und hängte ihn mitten im Bazar vor einem Laden auf. Dann nahm man ihn ab und seine unreinen Schüler begruben ihn.«

Wie nun ein Vergleich mit der lateinischen Übersetzung ergibt, die Hans Löwenklau in seinen »*Annales Sultanorum Osmanidarum*« (editio altera, Francofurdi, 1596) auf S. 23 sowie in der Verdeutschung in »*Newe Chronica Türckischer Nation*« (Frankfurt am Main, 1590) auf Seite 18—19 bringt, handelt es sich hier doch wohl nicht um den verkürzten Text des Muḥjī ed-dīn, etwa den »ersten Entwurf« (J. H. Mordtmann) dieses Geschichtswerkes, sondern um eine freiere Übertragung des Berichtes ʿĀschiqpaschazāde's. Ich lasse den lateinischen Wortlaut folgen:

S. 23, 8: Interea dum his rebus intentus erat Muchemetes, in Anatolia seditio quaedam coorta fuit, auctore Burgluze Mustapha, qui Scheichis Bedredinis quondam oeconomus fuerat. Et Scheiches ille Bedredines, uti supra diximus, apud Musam Cadilescheri munus gesserat, Isnicae deinceps exsulare iussus. Hic ergo Mustaphas in agrum Aidinensem profectus, magnam ibi seditionem excitavit: persuasis incolis, ut ipsius potestati se permitterent, et imperium lubentes acciperent: nomen interim prophetae mentitus, ut eo facilius res novas moliretur. Ubi de hoc motu Isnicae Scheiches Bedredines accepisset, oeconomi videlicet sui res tantum incrementi sumere: mox Isnica relicta fugam arripuit, et Isuendiarem adiit. Apud hunc quum aliquamdiu substitisset, navim conscendit, et itinere maritimo Valachiam petiit. Sultanus autem Muchemetes intellecto, habere iam Burgluzam Mustapham selectorum militum ad tria milia: copias suas in eum, duce Sultano Murate filio, misit. Is ubi, Baiasite bassa expeditionis

---

dahingestellt bleiben. Die bekannte übliche Bedeutung von تاوجی (von تاو) »Bereicherer«, »Schieber« kommt hier natürlich nicht in Frage. دوجدر, طوجلر, طوغجلر (immer so vokalisiert) findet sich sehr häufig in geschichtlichen Texten und auch bei Saʿd ed-dīn. Dieser gebraucht es I, 375, 16 und 378, 4 v. u. mit آقناجی (den »Rennern und Brennern« Jos. v. Hammer's) zusammen. — Vgl. *Mitlī tetebbūʿler medschmūʿasi* II, 180.

socio, cum exercitu ad defectionis auctorem pervenisset: accidit, ut impetu repentino se invicem invaderent, et manus tam animose consererent, ut illo proelio ingens hominum multitudo caderet. Tamdem Burgluzes Mustaphas, in frusta concisus periit. Hac de illo, et complicibus, obtenta victoria: rediit ad pristinum imperium omnis ea ditio, distributa deinceps inter Sultani Muchemetis milites. His rebus gestis, Baiasites bassa cum Sultano Murate Manissam duxit exercitum: quo ipso etiam in loco quidam erat homo seditiosus, Torlaces Huggiemal, stipatus bis mille viris, qui eum sectabantur. Hos quum Baiasites adsequutus fuisset, terga dare coegit, et ipsum Torlacem, cum aliis aliquot coniuratis captum, ibidem suspendio necari iussit. Interim profectus Serras Sultanus Muchemetes, eam civitatem occupavit: et cum animo suo constitit, Salonicam quoque militum coronam circumdare. Durante vero Serrensis urbis obsidione, Scheiches ille Bedredines, quem in Valachiam profugisse diximus, Romaniam ingressus, aliquot sophilarios ante se misit in agrum Zagorensem, vulgo persuasuros, imperium Scheichi Bedredini divinitus esse destinatum. Saltim paucos intra dies adventum eius praestolarentur. Quum ergo Scheiches Bedredines iam propius ad eos accederet, magnus seditiosorum numerus ad ipsum confluxit, et illorum quoque non pauci, quos imperante Musa beneficiis obnoxios in magistratu sibi reddiderat, dum apud illum Cadilescheri officio fungeretur: ita quidem, ut hominum copiis non contemnendis cinctus esset. Verum iidem animadverso, minime felicem futurum, motus illius exitum: Bedredine deserto, etiam arma, quae sumserant, deposuerunt. Harum turbarum accepto nuntio, insignem exercitum in agrum Zagorensem Sultanus Muchemetes expedivit: qui Scheichem Bedredinem ibi deprehensum ceperunt, et captum Serras ad Sultanum Muchemetem adduxerunt. Erat apud Sultanum magnae quidam doctrinae vir, nomine Mevlana Cheider, oriundus e Parthia, unde se ad Muchemetem contulerat, qui eum pro viro sancto colebat, et a latere suo numquam discedere patiebatur. Is hanc sententiam tulit, ut capitis quidem supplicium Scheiches Bedredines lueret: sed minime tamen fisco facultates ipsius adplicarentur. Sultanus ergo Muchemetes, hac in eum lata sententia, poena suspendij apud Serras hominem adfecit. Postea vero, quam exspirasset, cadaver eius de patibulo detractum, et terrae mandatum fuit.

DER BERICHT DES MEWLĀNĀ NESCHRĪ.

An dritter Stelle muß der Bericht Neschrī's aus Germian (Ewlijā, I, 247, 5 v. u.) folgen. Seine Entdeckung und Erschließung wird dem

Spürsinn WALTER FRIEDRICH ADOLF BEHRNAUER's (1827—1890) verdankt, der in seinen »*Quellen für serbische Geschichte aus türkischen Urkunden*« (Wien 1857) zum erstenmal Auszüge aus Neschrī lieferte und auf S. VI auch einige Lebensnachrichten über ihn zusammenstellte. Weiteren Kreisen wurde dieser türkische Geschichtschreiber erst durch die Veröffentlichungen TH. NÖLDEKE's im XIII. und XV. Bd. der ZDMG bekannt. Was NÖLDEKE vor 60 Jahren über die Darstellungsweise Neschrī's sagte, hat natürlich heute noch Gültigkeit. Eine Gesamtausgabe des Werkes ist bis jetzt nicht erfolgt. Dem nachstehenden Text liegt die sehr gute Wiener Handschrift[1]) des »*Dschihānnumā*« H. O. 15 auf der Wiener Hofbibliothek (vgl. G. FLÜGEL, *Katalog II*, S. 209 zugrunde. Auf Bl. 158 b (bzw. ١٩. r), 3. Zeile von unten heißt es also:

حكايت خروج ابن قاضى سماونه فى روم ايلى و بوركلوجه فى قره بورون
شيله روايت اولنركه اول وقتكه سلطان محمّد موسى چلبينك اشين
[Bl. 159a] تمام اتدى اندن سماونه قاضيسى اوغلى كه ديردى[2]) موسى
چلبينك قاضى عسكريدى سلطان اكا علوفه تعيين اتدى ازنيقه سرمشدى
وبو سماونه قاضيسى اوغلنك بر كتخداسى واريدى بوركلوجه مصطفى درلردى
اول قره بورونه وارب خيلى مراييلق ايدب آيدين ولايتنك اكثرين كندويه
دوندرب اول يرده ولايت دعواسين ايدب خلقى اباحت مذهبنه دعوت
اتدى حتى ايللرده مشهور اولدى. سماونه قاضيسى اوغلى انى اشديجك
قچوب اسفنديارە وارب اندن كميه بنوب افلاقه كچب اندن اغاج
دكيزنه وارب مقام طوتدى امّا بوركلوجه‌نك اتفاقى‌يله ايدى. سلطان
محمّد دخى بايزيد پاشايى بوركلوجه‌نك اوزرنه كوندردى. بونلر دخى
قره بورونه وارب بولشب مبالغه جنك اتدلر طرفيندن چوق آدم قصور
كلدى اخرالامر بوركلوجه جنك اراسنده بولنب هلاك اولدى ودخى
مفسيدلردن اول اقليم پاك اولدى. اندن بايزيد پاشا مغنسيا كلوب طورلق
هو كمالى انده بولوب آنيدخى بر مريديله بوغازندن اصا قودى. سلطان

[1]) Ich möchte nicht verfehlen, auch an diesem Orte der stets entgegenkommenden Leitung der Wiener Hofbibliothek für die Erlaubnis zur Herstellung von Lichtbildern der einschlägigen Handschriften, für die tadellose Fertigung der Schwarzweißaufnahmen aber dem trefflichen Hofphotographen S. SCHRAMM (Wien, V. Bez., Nikolsdorfer Str. 7—11) angelegentlichst zu danken.

[2]) Wohl für ديرلردى verschrieben.

محمّد اول حینلرده سیرزه[1]) کلمشدی فکری [Bl. 159b] بو یریکم سلانیکه دوشیدی وبو طرفدن سماونه قاضیسی اوغلی کم اغاچ دکیزینه کیرمشدی بر قاچ بدبخت صوفی ادنلوزلری[2]) اطرافه کوندردیکه شمدیدن کیر[و] بکا کلك پادشاهلق بکا ویرلدی. بر یوزنه بن خلیفه اولسم کرك غر دیمه کم سنجاق وصوباشلق کرك کلسون یانمه غر دیمك نه مقصودی وارسه کلسون نه شمدنکیرو صاحب خروجم وبورکلوجه مصطفی دخی آیدین ایلنده خروج اتدی اولدخی بنم مریدمدر بنمچون خروج اتمشدر دیدی. پس اغاچ دکیزی ایچنده دورارق یانده خیلی خدم وحشم جمع اوندی وبالجمله اوباشدن واجلافدن خیلی جمعیّت که تحصل اتدی وموسی بك یاننده قاضی عسکرکن تیمار آلی ویردوکی کمسنلر غب یانده درلدلر امّا یانده وارنلر کوردیکه بونك هیچ بر اشنده خیر یوق بکلکه قصد اتمکه استر همان سماونه قاضیسی اوغلنی طوتوب سیرزده سلطان محمّده کتردیلر عاجمدن هنز[3]) کلمش بر دانشمند واریدی مولانا حیدر درلردی. سلطان محمّد یاننده اولوردی. اکا سلطان محمّد صوردیکم بونککبی ایش ایدهنك شرعا حالی نیجدر[4]). بودخی اصلده بر دانشمند کشیدر دیدی [Bl. 160a] مولانا حیدر ایتدی شرعا بونك قتلی حلال امّا مالی حرامدر دیدی و کندو دخی ایله فتوی وردی اندن سماونه قاضیسی اوغلنی بازاره ایلدب بر دکان اوکنده بردار اتدلر. برنچه کوندن صکره جنب مریدلرندن بر قاچی کلوب دفن اتدیلر. شمدی دخی اول دیاره مریدلری واردر. انلردن غرایب نسبتلر نقل ایدرلر که دیمك اولمز.

In deutscher Übersetzung lautet Neschrī's Erzählung (حکایت) etwa folgendermaßen:

»Erzählung des Aufstandes des SdRvS in Rūmeli und des Bürklüdsche Muṣṭafā zu Qaraburun: Es wird überliefert 5): Zu jener

1) Die Schreibung سیرز entspricht der Schreibung سرز auf den Münzen jener Zeit, die daneben auch سیروز, سروز aufweisen (J. H. Mordtmann).

2) Mir unverständlich; etwa ادبسزلری »schamlose«? ادنلو weisen die mir zugänglichen Wörterbücher nicht auf.

3) = هنوز d. i. soeben, gerade.

4) für نیجه‌در.

5) Über den Ausdruck روایت اولنور که und seine Bedeutung bei Neschrī vgl. Th. Nöldeke, ZDMG. XIII, S. 177 und 185, 5. Anm.

Zeit, da Sultan Meḥemmed den Mūsā Tschelebī erledigt hatte, hernach den SdRvS, der des Mūsā Tschelebī Heeresrichter gewesen war. Der Sultan hatte ihm aber ein Ruhegehalt angewiesen und ihn nach Isnīq verbannt. Dieser SdRvS hatte einen *kjaja*, den man B. M. nannte. Der begab sich nach Qaraburun, stiftete viel Lug und Trug an und brachte den größten Teil von Aidīn-eli auf seine Seite, gab sich dort für einen heiligen Mann (*welī*) aus [1]) und predigte dem Volke die Lehre der *ibāḥa* [2]), bis daß er in den Landen berühmt ward. Als der SdRvS das hörte, entfernte er sich und begab sich zu Isfendijār, bestieg dort ein Schiff, setzte in die Walachei über, verfügte sich von dort nach dem Aghadsch deñizi und nahm dort seinen Sitz. Mit B. M. aber stand er im Einvernehmen. Sultan Meḥemmed entbot nun den Bājazīd Pascha wider den B. M., (d)er begab sich nach Qaraburun, sie gerieten aneinander, ließen sich in einen hitzigen Kampf ein, auf beiden Seiten gingen viele Leute zugrunde. Schließlich ging B. M. mitten im Kampfgetümmel unter, und jenes Land ward von den Unruhestiftern gesäubert. Darauf ging Bājazīd Pascha nach Manissa, fand dort den Ṭorlaq Hū Kemāl und ließ auch diesen mit einem seiner Jünger am Halse aufknüpfen. Um jene Zeit war Sultan Meḥemmed nach Seres gekommen, er hatte die Absicht, gegen Salonik vorzugehen. Andererseits aber hatte der SdRvS, der in den Aghadsch deñizi eingedrungen war, einige irregeleitete Lumpen von *ṣūfī* in die Umgegend entsandt und verkündet: »Von nun ab kommt zu mir, denn das Herrschertum ist mir gegeben worden, und es ist Recht, daß ich der Khalife auf Erden [3]) bin. Wem eine Landpflege oder eine Vogtei frommt, der trete auf meine Seite, jeder, mag er irgendeinen Wunsch haben, komme;

---

[1]) Eigentlich: er erhob Anspruch auf *wilāja*, d. i. Eigenschaft eines وَلِيّ (sc.) الله

[2]) *ibāḥa*, wörtlich Preisgabe, vor allem dessen, was (bisher) verboten war. Die اهل الاباحه sind gesetzfeindliche, glaubensfreiheitliche Leute; persisch nennt man sie *bī schar'* = gesetzlos. Ein Teil der *Ṣūfī*'s (der andere ist *bā schar'* = mit Gesetz) bekennt sich zu diesem Grundsatze der Verwerfung aller Gesetzlichkeit und sittlichen Ordnung (vgl. JA. 1877, I, 76; Al-Ghazālī, *al-munqid min al-ḍalāl*). Eine geschlossene Einheit stellen sie natürlich nicht dar. Tiefsinnige *Ṣūfī*'s (Kuschairī voran, aber selbst Ibn 'Arabī, Suhrawardī u. a.) befehden die *ibāḥa*. Vgl. dazu I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* II, 291 (Halle, 1890) und *Vorlesungen über den Islam*, 1910, S. 167, ferner E. Sell, *The faith of Islam*, Madras 1880 S. 95; Richard Hartmann, *Die Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Ṣūfītums*, im *Islam* VI (1916), S. 70, außerdem ZDMG. LII. Bd., S. 476—479 (gute Angaben). — Über *ibāḥijja* vgl. noch E. G. Browne, JRAS. XXXIX (1907), S. 536 (*further notes on ... Ḥurūfīs*): *ibāḥiyya*, or communists (meaning probably the Mazdakites), and the progenitors of the Ḥurūfīs.

[3]) »Khalife auf Erden«, die wörtliche Übersetzung des arabischen خليفة فى الارض vgl. dazu unten S. 72 die Stelle aus Suhrawardī.

ich bin von nun ab der große Eroberer [1]). Auch Bürklüdsche Muṣṭafā hat sich in Aidīn erhoben, der ist auch mein Jünger, meinetwegen hat er sich erhoben,« sagte er. Dann blieb er im Aghadsch deñizi, und vieles Volk sammelte sich um ihn und eine große Menge von allen Lumpen und Gaunern (*ewbāsch*) und Dummköpfen (*edschlāf*, v. *dschilf*), die auf Erwerb (Einnahmen) ausgingen (?) [2]), und solchen, denen er, als er bei Mūsā Bej Heeresrichter gewesen war, Lehen verliehen hatte — die hatten alle sich bei ihm versammelt. Als aber die, die sich bei ihm befanden, sahen, daß bei keinem seiner Werke etwas Gutes sei, daß er nach der Herrschaft trachte, da ergriffen sie sofort den SdRvS und brachten ihn nach Seres zu Sultan Meḥemmed. In jenem Jahrhundert lebte ein gelehrter Mann, der eben aus Persien gekommen war, der sich Mewlānā Ḥaidar nannte. Er befand sich bei Sultan Meḥemmed. Den fragte der Sultan Meḥemmed: »Was ist die (rechtliche) Lage eines Mannes, der eine Tat wie diese verübt hat? Und dazu ist dieser ursprünglich ein (*dānischmend*) Gelehrter,« sprach er. Mewlānā Ḥaidar sprach [3]): »Nach dem Gesetz ist seine Tötung erlaubt, aber sein Gut (ihm zu nehmen) ist verboten!« sagte er. Und er selbst gab noch im gleichen Sinn (*öile*) ein Gutachten ab, darauf brachte man den SdRvS auf den Marktplatz von Seres und hängte ihn vor einem Laden auf. Nach ein paar Tagen kamen einige von seinen unreinen Schülern und bestatteten ihn. Noch heutzutage [also um 1480/90] gibt es in jener Gegend Anhänger von ihm. Von ihnen erzählt man sich seltsame (wunderliche) Geschichten, die wiederzugeben nicht angängig ist.«

DER BERICHT DES IDRĪS.

An letzter Stelle möchte ich den wohl um 1515 entstandenen Bericht des Idrīs [4]) vorführen, wie ihn die türkische Übertragung des

[1]) *ṣāḥib ḫurūdsch*, »großer Eroberer (so!), Empörer«, vgl. darüber die Wörterbücher, z. B. Zenker, II, 406, 3. Sp.; Kelekian u. d. W. *ḫurūdsch*; JRAS. 1896, 294, A.

[2]) So möchte ich den Ausdruck ايتمك (= تحصيل) تحصّل wiedergeben, der freilich auch ebensogut einen andern Sinn in sich schließen kann.

[3]) ايتدى nicht von ايتمك »machen«, sondern von dem altertümlichen آيتمق (= *ajitmaq*) »sprechen«, das sich noch im osttürk. آيتماك »reden« erhalten hat.

[4]) Über Mewlānā Idrīs Ḥekīm ed-dīn aus Bitlīs vgl. das IV. Buch des *Scherefnāme* in der Verdeutschung von H. A. Barb, *Sitzungsberichte der Kais. Ak. der Wissenschaften*, philos.-hist. Kl. 1859, Wien, 1860, S. 153. Er war der Sohn des »Mystikers« Ḥusām ed-dīn, der zur Schule des Schejch ʿÖmer Jasīr gehörte. Er diente zuerst als Kanzleibeamter bei Jaʿqūb, dem Sohn des Uzun Ḥasan (st. 896/1490/91). Sultan Bājazīd zog ihn 907 (1501) an

unbekannten Verfassers bietet; ich benütze dabei die von J. v. Hammer mit großen, langjährigen Mühen erworbene [1]) Handschrift der Wiener Hofbibliothek (H. o. 16 b). Die Darstellung findet sich in der 26. Erzählung des V. Paradieses im zweiten Buch der »*Hescht bihischt*« (Bl. 196[a] ff.). Einzelne Schreibfehler sind hier verbessert:

قاضی دمکله معروف قاضی بدر الدّین محمود‌ك [Bl. 195[b], 4. Z. v. o.]
طریقهٔ مشیخیّت وارشاد خروج وتسخیر بلاد سوداسیله مریدلرینی اطرافه
ارسال خصوصا مصطفی نام مرید پلیدنی ایدین ایلنه خلقی اضلاله دعوت ایتجون
فرستاده وکندونك روم ایلنده میان عبادده اظهار زندقه والحاد ایلدوکی
بیان ایدر. قال الله تبارك وتعالی: (الله ولیّ الّذین امنوا یخرجهم من
الظلمات الی النّور والّذین کفروا اولیاؤهم الطّاغوت یخرجونهم من النّور

seinen Hof, wo er auch unter Selīm verblieb. Er begleitete diesen auf dem Feldzug gegen Persien und ergriff in Selīms Auftrag von Kurdistān Besitz. An der Spitze eines kurdischen Heeres schlug er die Perser, seine eigenen Landsleute, eroberte Mārdīn, verhandelte wegen der Einverleibung von al-Ruhā (Edessa) und Mauṣil und befestigte die innere Ordnung des Landes. Auch an der Eroberung Ägyptens nahm er teil und feierte Selīm in einer überschwenglichen Lobrede, um ihn für seine Ratschläge zur Verwaltung Ägyptens gefügig zu machen. Er starb zu Stambul im gleichen Jahre wie Selīm, nämlich im Ḏu'l-ḥiddscha 926 (beg. 12. Nov. 1520), vgl. Sa'd ed-dīn, *tādsch ül-tewārīḫ* II. Bd., S. 566. Ṭaschköprüzāde-Medschdī, *Schaqā'iq al-nu'mānīja*, S. 327 ff. (S. 328, 8. Z. v. o. Todesjahr ganz allgemein »in den ersten Regierungsjahren Sultan Sülejmāns« angegeben!). Die anderslautenden Angaben, wie etwa bei Sāmī, *Qāmūs ül-a'lām*, II. Bd., S. 811, bei E. J. W. Gibb, *Hist. of Ott. Poetry*, II. Bd., S. 267, Anm. sind alle irrig. Derselbe Idrīs ließ übrigens bei der Eroberung von Mārdīn alle Rotkappen der Schī'iten an einem bestimmten Ort zusammentragen, wo er sie mit Schimpf und Spott in die Senkgruben der Stadt werfen ließ. Vgl. darüber den Bericht des Fortsetzers von Idrīs' »*Hescht bihischt*«, seines Sohnes, des Defterdārs Abu 'l-faḍl Muḥammed (st. 987/1579) in der Wiener Handschrift 994, IV (Flügel, II, 219) auf Bl. 88.

[1]) Vgl. J. v. Hammer's bewegliche Klagen im JA. IV. Bd., S. 35, Anm., ferner *Gesch. des osman. Reiches* I. Bd., S. XXXV sowie IX. Bd. S. 188—189. — Über die Seltenheit der Hss. der »*hescht bihischt*« vgl. die sehr gewissenhaften Angaben in Maulawī 'Abd al-Muqtadir's *Catalogue of the Arabic and Persian Mss. in the Oriental Public Library at Bankipore*. VI. Bd., Patna, 1918, S. 203 ff., wo S. 204 die übrigen Idrīs-Handschriften verzeichnet sind. In Europa sind nur drei vollständige Abschriften des persischen Originals, vorhanden, nämlich im Britischen Museum (vgl. Ch. Rieu, *Pers. Mss.*, I. Bd., S. 216) in der Bodleiana (vgl. H. Ethé u. Ed. Sachau, *Cat.* Nr. 311) und auf der Univers.-Bibliothek zu Uppsala (vgl. C. J. Tornberg, *Catal.* S. 191). Vgl. dazu W. Pertsch, *Katal. der pers. Hss. zu Berlin* S. 440; H. Ethé, *Catal. of Persian mss. ... India Office*, Oxford, 1903, Nr. 571; W. H. Morley, *Historical Mss. in Arabic and Persian*, London, 1854, S. 142—143. Ḥāddschī Ḫalīfa, *Lex. bibl.* II. Bd., S. 110; VI. Bd., S. 216. — Dem *Kolophon* nach zu schließen, ist die in der Oriental Public Library zu Bankipur verwahrte Idrīs-Handschrift von der Hand des Verfassers.

الی الظّلمات)[1] جونکه همیشه درون سراپردهٔ عزّت وورای تُتُق جلالت اولیائی تحت قبابی لا یعرفهم غیری رخسارهٔ محجوبان خدا ورهروان طریق هدی انکجون محتجب ومتواری اولمشدر که نظر نامحرمان خلوتخانهٔ ولایت ودیدهٔ محرومان منظوران انجمن هدایتی اولا پردهٔ سبل دیده صورت بین ورمد چشم محجوبان حق ویقیندن مجلّا وبعده وسیلهٔ رهنمائی پیشوایان شریعت نبوی وپیشروان طریقت مرتضوی ایله شیوه خدا طلبی وحق جولغه آغاز ایلیه‌لر. (اولائك الّذین هداهم اللّه)[2] (فبهداهم اقتده)[3] بیورلمشدر. زیرا مقتضای ارشادنامهٔ هادیدن طالبان مهتدی جهت هر مقتدی واشارت بلیغ (لقد کان لکم فی رسول اللّه اسوة حسنة لمن کان یرجو اللّه والیوم الاخر)[4] کلامی راه نجاة وطریق تحصیل درجاته منحصر کوسترلمشدر.

رهی نمی برم وچارهٔ نمی دانم بجز محبّت مردان مستقیم احوال

هر ایینه بو قوانین مبیّنه بناء هر بر احد متابعت پیشروان دینك جادّه مستقیمدن عدول ایلیه. البتّه مقتدی او متبوعینه شایان اولمز. وهر چند وسیله علوم حکم ایله توحّد وتوحیدّن دلمات ویا خوارق عادات وکرامت ایله اظهار ایات ایدر. بلکه وفور علم اولیای شیطانیدن معدود واندن ظهور ایدن خوارق عادات جمله مکر واستدراج ابلیس مردوددر.

زین کروهی که نورسید ستند عشوهٔ(؟) جاه ودر(؟) خرید ستند
[Bl. 196a] همه در علم سامری وارند از بیرون موسی ودرون نارند
ماه کردار وتیره هوشانند جاه جویان وتن(؟) فروشانند

نتکیم بو بیانك مصداق صدقسی وبو عنوانك ما صدق تحقیقی سکزیوز اون سنه شهورنده میان اهل ایمانده فتنهٔ دینی وملکی ظاهر ونفوسی نقصّدن واقری دام ضلالته دوشوب خاسر اولدیلر. القصّة زمرهٔ قضاة وعلمادن صماونه اوغلی بدر الدین محمود دیمکله معروف یکانه دوران کزیدهٔ اقران پر عالم واریدی که طریق سلوك ومقامات اهل حالده اکتساب ایله مسلّم جمهور ومجاریٔ احوال واقوالده خوارق عادات ایله مشهور اولوب جمله اثارندن فروع فقه حنفیده

[1] Qor'ān, II, 258—259. [2] Qor'ān, XXXIX, 19. [3] Qor'ān, VI, 90.
[4] Qor'ān, XXXIII, 21.

جامع الفصولين نام كتابى كه مزايای رسائلی میان علماء رومده مشهور ومعتبر ومذكور ومحرّردر. وشهزادهٔ سعيد موسى چلبى مشار اليهى كمالات وفضائلى سببيله منصب قاضى عسكر ايله اكرام ايلمشدى. ووقتاكه سلطان محمّد خصال برادرى ايله جدال وغالب اولدى. ومولانايى مذكورى افادهٔ علوم دينيّه نشر فنون يقينيّه وارشاد هدايت طالبان كمال وجهلاسى سمت ضلالدن وقايت ايچون اينيكده مكث ايتدردى. امّا مذكورك اصل فطرتى طور سلوك ومكاشفاته مائل واكثر اوقاتنى رياضات ومجاهداته صرف ايدردى. برمرتبهيه واردى كه ميان ناسده منتهم كشف وكرامات وصاحب خوارق عادات اولدى. امّا ميان زهّاد وعبّاده بر مرشد دلمك اقتداسنه واصل اولمشدى. اول دانشوارى وعبادت صورى مذكورى طاعت ابليسى كبى خودبينى استكبار وتخوت واستكثار ايله مريدان بسيار پيدا وبو دعواى غروريّت ايله دعواى هدايت مقتضىٔ ضلالت اولوب (فمن اظلم ممّن افترى على اللّه كذبا ليضلّ النّاس بغير علم انّ اللّه لا يهدى القوم الظّالمين)[1]. اين حكمت غايتى مضمومنه مظهر اولوب مريدلرندن مصطفى نام بر مريدنى عادت مشايخ اوزره اجازت ويروب ايدين ايلى جانبنه ارسال ايلمشدى. مزبور دخى واروب اول اطرافده تلبيس ابليسى وريا ايله وافر كمسنه‌يى تسخير وجهلا وسذه دللردن بر جمع كثيرى كرفتار دام تذوير ايلدى.

صوفى نهاد دام وسرحقه‌باز كرد بنياد مكر با فلك حقه‌باز كرد

هر چند ما اتّخذ اللّه وليا جاهلا قصّهٔ دلّيسى مطّردر. وشيخان مراينيك انجام ضلالته منتهى درليكن جونكه اكثريّا جهلاء نفس پرست ومشايخ وپيشوالرنده طريقهٔ وسعت [Bl. 196b] واباحت ملاحظه‌سيله اقتضاى شهوات نفسانيّه وفريب تسويلات شيطانيّه‌يى او كونه مقتديان كمواعه اعتماد دللى ايدرلر. بناء عليه مذكور مصطفى خلوات وبيانخانهٔ مدّت قليلده اون بيك قدر مريد مخلص دام تدويرنه اقتداده اولمشلر ايدى. جونكه مذكورك كار مشيختى بدر الدينك خلافت نامیله رواج تام بولدى. وسرپوس اباحت والحادى ان هى الّا فتنتك تضلّ بها من تشاء مقتضاسى حسبنجه ميان ناسده اشكار اولدى. قاضى بدر الدين البتّه بر كون خليفه‌سى مصطفى‌نك

[1]) Qor'ān, VI, 145.

الحادنی مقیس علیه مقتداسی اولوب کندونك دخی حالنه تعرّض اولنمق اقتضا ایده‌جکن بیلوب علی العجله ایزنیکدن فرار وقسطمونی حاکمی اسفندیار بیکه واروب انده دخی قرار اینمیوب سفینه‌یه سوار وقره دکزدن کذار وافلاق ولایتنی اختیار ایلدی. زیرا مقدّما موسی چلبی واسطه‌سیله افلاق حاکمی ایله بینلرنده دوستلقلری وارایدی. هر ایکینه مناسبت اصلی ایله الحادنی مجاورت دفره الحاق ایلیوب حاکم مسفور دخی مناسبات ذاتی انواع تعظیم واکرام ایلدی. اول اثناده مصطفی خلیفه‌نك ایدین ایلنده خروج وفساد والحادنك اوازه‌سی سلطان محمّد خصالك مسموع همایونی اولوب فی الحال اماسیّه ورومیّهٔ صغری پادشاهی اولان شهزاده سلطان مرادی اناطولی لشکر ایله عجاله واروب ایدین ایلنده مرقومك الحادنی وفسادنی دفع اتمك ایچون مأمور بیوردی. وشهزاده مشار الیه ایدین ایلنه وصولدن صکره ملحد مزبور مطلقا ادّعای هدایت وخروج ملایدن تنزّل وعدول ایلمیوب مریدان مفسددن الحاد وارتداد ایله اون بیك قدر اهل فسادی جمع وشهزاده ایله محاربه ومقابله‌یه مباشرت وایدین ایملی توابعندن قره بورون نام موضعده مقاتله‌یه مبادرت ایلدی. امّا بتوفیقه تعالی لشکر الحاد منهزم وبنیاد فسادلری منهدم ومریدن عوکمك طورلق نام ملحدلری ایکی اوچ بیك قدر مرید عنیدلری ایله قتل ایلدیلر. وبقیّهٔ السّیوف اولان بر جماعت کثیره‌یی اهل ایماندن وسیلهٔ امان ایله تجدید ایمان والقای کلمهٔ اسلام ایله ابقا ایلدیلر. وملاحده مزبوره‌نك شهزادهٔ مشار الیهك یدنده مقهور مکسور اولدوقلری اثناده سلطان محمّد خصال سلانك غزاسی سفرینه متوجّه اولوب لیکن فتح حصار دفار میسّر اولمیوب [Bl. 197a] عساکر مجاهدان غنائم نهب وغارت بی شمار ایله مقتنم اولدوقدن صکره اول سفردن عودت وسیروز شهرینه رسیده ومنهیان اخبارندن شنیده اولدیکه قاضی بدر الدّین اثلاقدن خروج واستدعای تسویلات شیطانی وداعیهٔ ملك سلطانی ایله سلستره شهرینه کلوب دلی اورمانلك جنکلستانلرنه دخول ومریدلرینی ضلالته دعوت ایچون روم ایلی ایاتلرنك جوانب اربعه‌سنه ارسال وبعض مردم ساده دل ومفسدان منال ومضلّی القاء کلمات ملحدانه اشراب چاشنیٔ مفسدانه ایله اعتقادلرینی

افساد ونفوس خبیثهٔ عوام دلال نعامی لذّات خیوانی ومشتهیات نفسانیّه یه رخصت ویروب دیمشده «خروج ایلین! مصطفی و کمال طورلق بزیم طرفمزدن خلیفه‌مز وداعیمز در[1]). خلقی عدایته دعوت ایجون کوندرمشدر. واشارة غیبیته ایله ملك عالمده ظهور وخروجی مریدان ومعتمدان ایله حلالدر میان اتمشدر. ومملکتنی ارادة واعتقاد ایدنلره تقسیم ایلمك وقوّت علم وحقیقت سرّ توحید ایله اهل تقلیدك قوانین ملّت ومذهبلرین ابطال وبعض محرّماتی وسعت مشرب ایله استحلال ایلمك مرادمزدر» دیو هر طرفده ارسال پیام فریبنده ایله زمرهٔ نفس پرستانی یانده جمع وشیوه ملاحدهٔ باطنیّه ایله مردسنه شرب خمور وفسق وفجوره جسور ایلیوب مدّت قلیلده بدر الدّین مذکور اول طرفده شوکت تمام وشهرة نام صاحب اولوب بو فتنه ملکی ودینی روم ایلنده شیوع نام بولدی. وقتده سلطان اسلام سلانك سفرندن حین عودنده بو حادثهٔ عجیبه‌یی شنیده ومتعاقبا شهزاده سلطان مرادك آیدین ایلنده ملاحده‌یی دفع ایلدوکنك بشارت خبری رسیده اولدی. مذکور مصطفی‌نك فتنه غریبه‌سنی استغراب وامراء عظامدن بایزید پاشایی لشکر عظیمه ایله قاضی بدر الدّین بی دینك دفعنه فرستاده ایلدی. قاضی مشارالیه استقلال تمام وجرأت تمام ایله عسکر سلطانی مصاف ومقاتله اقدام ایلدی. امّا چونکه همیشه جانب حق بطل اوزرینه غالبدر اول سرخیل مغلوب مجاهدان اولوب میان معرکه‌دن دیزان وتکرار دنی اورمانده پنهان اولوب مجدّدا بر مقدار ملحد ومفسد بی ایمان یانده جمع واظهار فتنه ایجون عهد وپیمان ایلدی. امّا بایزید پاشا دخی تدبیرات حکیمانه ایله بعض کمسنه‌یی بدر الدّینك اخذ وقصدی ایجون اول اورمانك بعض یرلرنده نهان ایلدی. ومنبورلر دخی وزیر مشارالیهك [Bl. 197b] تعلیمی اوزره قاضی مذکور سلك متابعتنده منسلك ومذکوری بر طریق ایله اورمانده اخراج ومحبوس ومغلول دربند سلاسل واغلال وجزای قبایح ایله خدمت سلطانه کتوردیلر. امّا مذکورك شیوهٔ علم دانشی مشهور وحلّ مشکلاتده مسلّم جمهور اولمغله سلطان محمّد خصال دخی پرسش حال ایجون علماء کزین وائمّهٔ دینی احضار واول وقتده

[1]) Hier ist also auch Ṭorlaq Hū Kemāl in Zusammenhang mit Bedr ed-dīn gebracht und außerdem der Ausdruck داعی gebraucht.

فضلاء دهردن مولانا صید[1]) هروی که ممالك عجمدن تدریس ایله مقام فتواده قیام اوزره ایدی جانب سلطانیدن بدر الدّین بدنامك مخاصمه ومعارضه‌سنه تعیین اولنوب مولانای مومی‌الیه دخی مقدّمات عقلی ومؤیّدات نقلی ایله کلماته اغاز ومذکوری ایراد برهان صریح واستشهاد (من اتاکم وامرکم جمیع علی رجل واحد یرید ان یشقّ عصاکم و یفرق جماعتکم فاقتلوه) حدیث صحیحی طبقنجه مقام قتله کتوروب اول محفل پر فضائلده سائر علما وافاضل دخی قاضی مذکوره خطاب ایدوب ددیلرکه بو مرتبهٔ تبحّر ومتانته‌که علوم شرعی و فنون عقلیّه‌ده قادرسن ونیجه تالیف وتصنیف معتبر صفحهٔ روزکارده نکاشتهٔ قلم تحریرکدر. نه جرائت ایله تسویلات نفس شیطانی ایله طریق شریعت مستقیمدن عدول و وادی ضلاله دخول ونظام علم اولان قواعد شرع عالم انتظامی واحکام حلال وحرامده که نظام شرع عالم انتظام ایدی. میان اسلامده نیجه روا کوردوك وبو فتنه وفساد دین دنیویّه اعلام عذر وخروجی مقابلهٔ سلطان اسلامه کشاده ایلدك. شمدی مکافاة اعمال ومجازات قبایح افعالکك فتواسنی کندك بیان ایله ددکلرنده قاضی مسؤل عنه واضلّ ایله علی علم طبقنجه اول ضلالت وکمراهی واضلال خلق ومناهی اغواء شیطانیّه‌دن ایدی دیوب مسائل کفر وکفرانده علمایه تردّد واشتباه کوستروب کندویه بیان مسئله وشرح واقعه‌یی بر وجه صواب اداء کندویه مستحق اولدوغی جزاسنی بر موجب شرع شریف تفضیل اوزره بیان ایلیوب جرمنه اعتراف ددیکه جونکه اطاعت امر سلطانیدن خروج ایله کردن مطاوعتی ربقهٔ اسلامدن کندو فعل ورضام ایله اخراج ایلمشم. السّیف محاء الذّنوب حکمیله شمشیر سیاست الهیّه‌یه کردن نهاده انا نبیّ السّیف اجرای حکم قضا امضاسنه رضاده اولمشدر.

کرم چو عود بسوزند نیست کس‌را جرم که من بدر دل خویشتن کرفتارم

خصومت ومباحثه‌ده بر قولده طورمیوب [Bl. 198a] علمای حاضره تشویش مباحثه ومکاوحه‌دن فارغ اولوب سلطان دخی هنك عرض شریعت وسفك دماء ملّت ایتدوکی مقابله‌سنده عبرت عالم ایچون بردار اولمق فرمان

[1]) sol, v. Hammer's Quelle, siehe unten S. 61, 1. A.

قضا جریان صادر اولوب اب روی اهل اللّهی خاکه ریزان ایلدوکی ایچون
انه دخی خاکه غلطات ایلدیلر. امّا اموال واشیاسنی اولادنه احسان
واتباعدن بر کروهٔ زنادقه‌یی قتله فرمان وبعضنی تجدید ایمان ویروب
عرصهٔ ملکی ظلمت الحاددن خلاص بیوردی.

Übersieht man das öde Wortgepränge, in dem ein großer Verbrauch an Bildern und dichterischen Stellen die verschwommene Kenntnis der geschichtlichen Tatsachen notdürftig verbirgt, so wendet sich der Blick gerne der schlichten Sprache der anderen Geschichtschreiber zu, die ohne leeres Reimgeklingel und Gerede die Ereignisse schildern, wie sie auf ihren nüchternen Sinn wirkten. Idrīs hat deren Kenntnis um keinen Deut bereichert, auch keine neue Beleuchtung hierfür gewonnen. Erst Saʿd ed-dīn hat, offenbar auf Grund weiterer Quellen schriftlicher und mündlicher Art, einige neue Gesichtspunkte hinzugefügt (I. Bd. S. ٢٩٩ ff.); Neschrī und besonders Idrīs sind daneben seine hauptsächlichsten Unterlagen. Auf ihnen fußt wiederum Ṣolaqzāde (S. ١٣٤—١٣٩), der vor allem Saʿd ed-dīn stellenweise wörtlich ausgeschrieben hat[1]). Luṭfī Pascha (st. 957/1550), dessen *Tewārīḫ-i āl-i ʿOs̱mān* weit weniger bekannt sind als sein berühmtes *Āṣafnāme*, lehnt sich wiederum auch in der Sprache eng an Neschrī an, ohne dabei eine neue Tatsache hinzuzufügen.

DER BERICHT DES LUṬFĪ PASCHA.

Trotzdem scheint es mir zur Beurteilung des Stiles Luṭfī Paschas ratsam, die auf Bedr ed-dīn bezügliche Stelle seines Geschichtswerkes nach der Wiener Hs. (*tewārīḫ-i āl-i ʿOs̱mān*) H. o. 17 a, Bl. 21, 4. Z. v. o. bis Bl. 21 b. 7. Z. v. o. im Urtext und in Verdeutschung vorzulegen. Daß Luṭfī Pascha mehr schwert- als federgewandt war, hat schon J. H. Mordtmann in der Anzeige der verdienstvollen R. Tschudi'schen Ausgabe des *Āṣafnāme* (ZDMG LXV. Bd. (1911), S. 602) betont. Man wird daher die verschiedentlichen Verstöße wider Sprachlehre und Stil nicht etwa einem sorglosen Abschreiber, sondern dem Pascha selbst zuschreiben dürfen. Der Satzbau ist besonders am

[1]) Die *kurrāsa* der Handschrift T. 23 (M. 1506) I, fol. 5 r der Breslauer Stadtbücherei (vgl. C. Brockelmann, *Verzeichnis der arab., pers., türk. und hebr. Hss. der Stadtbibliothek zu Breslau*, Breslau, 1903, S. 34) enthält weiter nichts als eine wörtliche Abschrift der Erzählung des Saʿd ed-dīn, die mit dem Druck genau übereinstimmt. C. Brockelmann hatte die Güte, mich auf die Handschrift aufmerksam zu machen, der Freundlichkeit B. Meissner's verdanke ich eine von seinem Schüler Dr. H. Schaeder gefertigte Abschrift der *kurrāsa*

Anfang sehr holperig; es fehlt das Zeitwort bzw. der Nachsatz; *qatschan* ist hier nicht etwa Mittelform von *qatschmaq*, sondern das alte, jetzt noch mundartliche (europ. Türkei) Bindewort »als«.

وصامونه اوغلی موسی زماننده قاضی عسکر ایکن بورکلوجه مصطفی
ادلو کتخداسی وار ایدی قاچان اول غوغاده کیدوب ایدین ایلنده قره
بورنه واروب اول یرك خلقنه خیله مضایقه ویردی حتی حاشا کندویه
پیغمبر بودر دخی بوکه بنکزر نیچه نا معقول فعللر ایدوب اول ولایتده
خیله شوکت طوتوب باش قالدرمشدی بایزید پاشا ایله سلطان
مراد واروب برکلوجه ایله بولشوب خیله جنك ایتدیلر ایکی طرفدن
مبالغه ادم قرلدی عاقبت برکلوجه انده پاره‌لدی واول ولایتك تمرّدین
قیروب اول ایللری ضبط ایتدیلر ومغنیسا قربنده طورلق یهودی(so!) کمال
اولدخی بر ایکی بیك طورلاقله چنك وچغانه ایله ایللری ازدوروب یورردی
انلری طاغدوب طورلاق یهودی کمالی طوتوب اصه قودیلر وصامونه قاضی
اوغلی شیخ بدر الدّین ازنیقده اوتورمیوب اسفندیار اوغلنه واردی انده
طورردن برکیجه کمیه بندی افلاق ایلندن کچدی افلاق الندن کلوب اغاج
دکزینه کیردی دخی اغاج(!) دکزندن چقوب بر قچ بدبخت صوفیلری
کوندردیکم زغره اواسنده خلقی کندویه دعوت ایده‌لر شمدن صکره
بکلك بنمدر تخت بکا ویرلدی اول صوفیلر زغره اواسنه کلوب خلقی دعوت
ایدوب نیچه‌سی اویوب خیله حدم حشم صوفیلر یاننه جمع اولدیلر
وموسی چلبی یاننده قاضی عسکر ایکن کندویه نیچه نایبلر ومحبلر
وار ایدی جمله‌سی یاننه جمع اولوب کلدیلر صکره کوردیلرکیم اشنده
خیر یوق طاغلوب سهل کمسه یاننده قالدی سلطان محمّد [Bl. 21b] سلانیکه
دوشوب اکردیورکن بو خبری اشدیجك خیله ادم کوندورب زغره طرفنده
بولوب طوتدیلر دخی سیروز سلطان محمّده التدیلر سلطان محمّد صوردیکیم
بونی نیچه ایده‌لم بونجه فساد ایتدی عجب بونی اولدرمك کناهی وارمی
دیدی اول زمانك پادشاهلری شویله مسلمان ایدیلرکه شونجلین فساد
ایدوب عاصی اولنلری اولدرمکه قیامزلردی مکر اول زمانده خلیل دیرلر بر
اولو دانشمند وار ایدی اول فتوا ویردیکیم قانی حلال مالی حرام انك
سوزیله سیروزده بردار ایتدیلر.

»Als der Ṣāmūna-oghlu zu Mūsās Zeiten Heeresrichter war, hatte er einen *kjaja* mit Namen Bürklüdsche Muṣṭafā. Als (er bei diesem Aufruhr fortgegangen?), kam er nach Qaraburun in Aidīn-eli. Der Bewohnerschaft dieser Gegend bereitete er viel Ungemach; ja, er sprach sogar — Gott bewahre! — dieser (d. i. Bedr ed-dīn) ist der Prophet! und verübte gar manche ähnliche unsinnige Taten, gewann in dieser Landschaft viel Ansehen und erhob sein Haupt. Da zog Sultan Murād mit dem Bājazīd Pascha aus, sie stießen mit dem B. M. zusammen, hatten einen gewaltigen Kampf, und auf beiden Seiten fielen überaus zahlreiche Leute. Schließlich hieb man den B. M. in Stücke, vernichtete die Aufrührer in jener Landschaft und besetzte die Gegend. Unweit Manissa aber versetzte der Jude Ṭorlaq Kemāl mit ein- bis zweitausend Ṭorlaq's mit Pauken und Trommelgetön die Landschaft in Aufruhr. Man drang vor, ergriff jene, und den Juden Ṭorlaq Kemāl knüpfte man, nachdem man ihn erwischt hatte, auf. Der Sohn des Richters von Ṣāmūna, Schejch Bedr ed-dīn, blieb indes nicht in Isnīq, (sondern) begab sich zum Isfendijār-oghlu. Dort verweilte er eine Zeitlang, und eines Nachts bestieg er ein Schiff und begab sich in die Landschaft Walachei. Von der Landschaft Walachei aus betrat er das Aghatsch deñizi, und von A. d. brach er auf, sandte einige unselige *ṣūfī* in die Ebene von Zaghra, um das Volk für sich zu gewinnen (durch die Worte): »Von nun ab ist die Herrschaft mein, der Thron ist mir gegeben worden!« Diese *ṣūfīs* kamen in die Ebene von Zaghra und forderten das Volk auf. Viele darunter ließen sich überreden, und es versammelte sich viel Anhang bei jenen *sūfīs*. Auch hatte er zur Zeit, da er unter Mūsā Tschelebi Heeresrichter war, einige Untergebene (*nā'ib*'s) und Freunde; die stellten sich alle ein und vereinigten sich bei ihm. Später aber sahen sie »bei seinem Werk ist nichts Gutes«!, zerstreuten sich, und kaum einer blieb. Als Sultan Meḥemmed, der gerade Salonik angriff und belagerte, diese Kunde vernahm, entsandte er viele Leute; die trafen ihn in der Gegend von Zaghra, ergriffen ihn und schleppten ihn nach Seres vor Sultan Meḥemmed. Sultan Meḥemmed fragte: »Was sollen wir mit diesem Menschen anfangen? Der hat so vielen Aufruhr angezettelt. Ist etwa eine Sünde dabei, ihn zu töten?« Die Padischahe jener Zeit waren solch rechtschaffene Leute, daß sie selbst Aufwiegler, die derartige Verbrechen verübt hatten, zu töten sich scheuten. Aber es befand sich in jener Zeit ein großer Gelehrter, Ḫalīl (so!) nannte man ihn. Dieser gab das Gutachten »sein Blut usw.« (Vgl. S. 37, 7.) Auf dessen Ausspruch hängte man ihn in Seres auf.«

DER BERICHT DES DUKAS.

Schon oben wurde betont — die Kenntnisnahme der osmanischen Quellen wird diesen Eindruck gewiß gefestigt haben —, daß es um die Kunde des Wesens jener Aufstandsbewegung nicht allzu gut bestellt wäre, wenn wir nicht in der Schilderung des [Johannes] Dukas für sie eine besonders wertvolle Ergänzung und Bestätigung besäßen. Besonders wertvoll deswegen, weil seine Angaben sich auf Berichte von Augenzeugen stützen und er überdies selbst ganz in der Nähe des Schauplatzes seßhaft war. Wohnte er doch in Phokäa, Smyrna gegenüber, wo er um 1450 dem dortigen genuesischen Podestà als Geheimschreiber diente [1]). Dazu tritt als weiterer wichtiger Umstand seine unbedingte Zuverlässigkeit. »Seine Wahrheitsliebe ist zweifellos, und an Genauigkeit steht er hoch über Chalkondyles,« sagt K. Krumbacher von Dukas mit Recht [2]). Ich gebe im folgenden eine Verdeutschung [3]) des Abschnittes auf Grund der von Immanuel Bekker besorgten Ausgabe der »*Historia Byzantina*« (Bonnae 1834, S. 111—115) [4]). In der Erzählung äußert sich besonders deutlich jene »lebhafte Anschauung und dramatische Bewegung« (K. Krumbacher), die man seinem in einem »temperierten« Volksgriechisch abgefaßten Geschichtswerk als besonderen Vorzug nachrühmt.

»In jenen Tagen erstand ein gewöhnlicher türkischer Bauer in der Berglandschaft, die am Eingang des Jonischen Meerbusens liegt und im Volksmunde Stylarion [5]) geheißen wird; sie liegt im Osten der

---

[1]) Vgl. Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2. Aufl., München 1897, S. 305.

[2]) K. Krumbacher a. a. O. S. 306.

[3]) Ich weiche in mancher Hinsicht von der Übersetzung K. Dieterich's in dessen »*Byzantinischen Quellen zur Länder- und Völkerkunde*« (Leipzig 1912). II. Bd., S. 47 ff. (»*Ein türkischer Kommunist*«) ab.

[4]) Zum Text ist zu bemerken, daß S. 112, 14 wohl ὡς οὐκ ἔστιν für καὶ οὐκ ἔστιν zu lesen ist. S. 114, 8 ff.: φθάσαντες καὶ προτήσαντες sind wohl nominativi absoluti; Satzgegenstand sind die Türken, zu παρεδόθησαν die Derwische. Vgl. 114, 22 ff.

[5]) Vgl. Wilh. Tomaschek, *Zur histor. Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, *Sitzungsberichte der philos.-histor. Klasse der Kais. Ak. der Wiss.*, 124. Bd., Wien, 1891, S. 30: »Der Kalkstock des Mimas (heute Boz dagh. *FB.*) endet im Norden mit der Μέλαινα ἄκρα, türkisch Qaraburun (auf späteren Portolanen Calaborno). Die Seekarten verzeichnen nahebei die Landmarke C. Stilari (Stilar, Stelar, Stellar)«. Auch Coriolano Cippico erwähnt in seinem Bericht über die Unternehmungen des venedigischen Seehelden Pietro Mocenigo (1472/74) »un luogo che ora si chiama Stilari«. Vgl. G. Sathas, *Documents inédits*, VII. Bd., S. 275. — Abbildungen der Gegend gibt A. Philippson, *Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien*, 2. Heft, 172. Ergänzungsheft zu *Petermann's Mitteilungen*, Gotha 1911, Abb. 10 u. 11. Vgl. S. 46.

Insel Chios gegenüber. Jener predigte nun den Türken die freiwillige Armut und lehrte, außer den Frauen müsse alles Gemeingut sein, wie Lebensmittel, Kleider, Zugvieh und Ackergerät. »Ich«, so sprach er, »bediene mich deiner Behausung wie der meinigen, du der meinigen wie der deinen, mit Ausnahme der Frauen.« Als er das Landvolk zu diesem Glauben hingerissen hatte, suchte er sich mit List auch die Freundschaft der Christen zu verschaffen. Er gab die Losung aus, daß jeder Türke, der den Gottesglauben der Christen leugne, selbst gottlos sei. Alle seine Gesinnungsgenossen pflegten die Christen, denen sie begegneten, gastfreundlich aufzunehmen und wie Sendboten Gottes zu ehren. Er selbst aber schickte täglich Boten an die Behörden und an die geistlichen Obern von Chios und gab ihnen seine Ansicht kund, daß niemand völlig des Heils teilhaftig werde außer durch Übereinstimmung mit dem christlichen Glauben. Damals hauste auf der Insel ein alter kretischer Mönch in dem Turlotī [1]) geheißenen Kloster. Zu diesem sandte nun der falsche Priester zwei seiner Jünger, Derwische, mit geschorenem und unbedecktem Haupte, unbeschuhten Füßen, mit einem einzigen Gewande angetan, durch die er ihm folgendes zu wissen tat: »Ich lebe das nämliche Büßerleben wie du, und den gleichen Gott, dem du dienst, verehre auch ich; und ich weile bei dir, indem ich nachts lautlos (die) Wogen des Meeres überschreite.« Vom falschen Priester betört, begann der echte selbst Unsinn über jenen zu verbreiten, mit den Worten: »Als ich auf Samos weilte, führte jener mit mir zusammen ein Einsiedlerdasein. Nun kommt er jeden Tag zu mir herüber und spricht und verkehrt mit mir.« Und noch andere Wunderlichkeiten gab er in meiner Gegenwart mir, dem Schreiber, zum besten. Der obengenannte Sohn des Schischman, der von Meḥemmed zur Verwaltung der Landschaft eingesetzt war, brachte eine Streitmacht gegen jenen falschen Priester auf und rückte gegen ihn vor. Allein er vermochte nicht durch die Engen des Stylarion vorzudringen. Die Stylarier aber, geschlossen über 6000 Mann stark, besetzten die unzugänglichen Engpässe und vernichteten Schischman und mit ihm sein ganzes Heer. Von nun an hob die ganze Schar, die dem Bürklüdsche Muṣṭafā · (Περκλιτζίά Μουσταφᾶ) — so hieß er nämlich — anhing, gestärkt in ihrem Glauben an den Betrüger, seinen Namen über die der Propheten. Sie gaben die Weisung aus, das Haupt nicht mit der

[1]) Ich kann diese *monī* auf keiner der mir zugänglichen Karten wiederfinden; bekanntlich führen die griechischen Klöster meistens zwei Namen, einen nach dem Ort und einen nach dem Heiligen, dem sie geweiht sind. Vgl. etwa A. Karawa: Τοπογραφία της νήσου Χίου. Chios 1866.

zarkula (ζαρκουλᾶ[1]) genannten Mütze zu bedecken, nur ein einziges Gewand umzutun, unbedeckt zu leben und den Christen mehr als den Türken zugetan zu sein.

Nunmehr befahl Meḥemmed dem Statthalter von Lydien, ʿAlī Bej, mit allen Streitkräften Lydiens und Joniens gegen die Stylarier vorzugehen. Diese besetzten abermals die Eingänge zu dem Gebirge. Und als der größte Teil der gegnerischen Heeresmacht in jene Schluchten einmarschiert war, wurde er von den Bauern völlig aufgerieben, so daß ʿAlī Bej kaum in Begleitung weniger nur mit Mühe nach Manissa sich rettete. Als Meḥemmed von diesem Geschehnis Kunde erhielt, sandte er seinen erst zwölf Jahre alten Sohn Murād dorthin und gab ihm als Begleiter den Minister (Vertrauten)[2] Bājazīd bei, mitsamt dem thrakischen Heere. Dieser bot die ganze Streitmacht Bithyniens, Phrygiens, Lydiens und Joniens auf und brach mit starken Kräften in jene unwegsamen Gegenden ein. Wer da in den Weg kam, ward schonungslos niedergemäht, Greise und Kinder, Männer und Frauen. Kurzum, jedes Alter wurde unbarmherzig hingeschlachtet, bis man zu dem Berg selbst vordrang, den die Derwische (eigentlich »Einröcke«, *monochitones*) zur Festung gemacht hatten. Es ward erbittert gekämpft, wobei unzählige Krieger Murāds fielen. Schließlich aber ergaben sich die Derwische samt dem falschen Priester. Sie wurden ergriffen und gefesselt nach Ephesos geschleppt. Dort fand man indessen jenen Betrüger, nachdem man ihn mit allerhand Martern gefoltert hatte, unerschütterlich und nicht von seinem Wahn abzubringen. Man band ihn an ein Kamel auf ein Kreuz gespannt, mit ausgebreiteten Händen, mit Nägeln auf dem Brett[3] befestigt und ließ

[1]) Gemeint ist das pers.-türk. Wort *zer-kulāh* (كلاه زر); vgl. darüber J. v. Hammer, *Geschichte des osm. Reiches* I, 179, 596; ferner Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis* I, 458 (Lugd. Batav., 1686) und Joh. Leunclavius, *Pand. Histor. Turc.* cap. 21, S. 120. Vgl. dazu Dukas, 23. Abschn., S. 134, wonach man zwischen weißer (λευκόχροα) und purpurner (κοκκινοβαφὲς) *zarkula* bei den Osmanen unterschied.

[2]) Der Ausdruck μεσάζων wurde teilweise mißverstanden. Vgl. die ital. Übertragung bei Bekker (der einfach »mesazonta« sagt) a. a. O. S. 409: mesagio (mit Anlehnung an das ital. »messaggio«?). Noch K. Dieterich a. a. O. II, 48, 10 gibt ihn mit »der schon in mittleren Jahren stand«, wieder! In Wirklichkeit bedeutet er »Mittelsperson, Zwischenträger, Vermittler«, dann aber »Minister«. J. v. Hammer hat ihn ganz gut mit dem türk.-arab. »*mābejindschi*« verglichen (*Gesch. des osm. Reiches* I, 636), mit dessen Sinn er sich buchstäblich deckt, freilich zu Unrecht eine Übersetzung des türk. Ausdruckes ins Griechische vermutet. In späterer Zeit sehr häufig (vgl. z. B. Phrantzes 200, 22; 230, 17), findet er sich schon bei früheren byzant. Schriftstellern, wie ja ähnliche Begriffe auch andere Sprachen haben (vgl. das lat. internuntius!). Vgl. dazu J. v. Hammer, *Staatsverwaltung*, II. Bd., S. 58. Ferner Dukas, S. 227, 14 ff.

[3]) σανίς, ein Strafholz, an das die Verbrecher angebunden, auch wie an ein Kreuz angenagelt wurden, findet sich schon bei Herodot VII, 33, IX, 120 erwähnt.

ihn im Triumph mitten durch die Stadt tragen. Seine Anhänger aber, die die Irrlehren ihres Meisters nicht abschwören wollten, wurden vor dessen Augen insgesamt niedergeschlagen [1]). Aus ihrem Munde vernahm man nur die Worte »*dede sulṭān, erisch*« [2]) (τετὲ σουλταν ἐρής), das heißt: »Vater Sultan, komme herbei!« Unter diesen Rufen erlitten sie freudig den Tod. Eine Zeitlang war übrigens unter seinen Anhängern die Ansicht verbreitet, er sei nicht tot, sondern lebe noch. An diesem Wahn hielt auch jener Mönch fest, mit dem ich über diese Geschehnisse sprach. Als ich ihn nämlich befragte, was er davon halte, gab er mir zur Antwort, jener sei gar nicht gestorben, sondern auf die Insel Samos hinübergezogen und führe dort sein altes Leben weiter. Ich schenkte indessen diesem Unsinn weder Glauben noch machte ich mir darüber Gedanken. Bājazīd zog nun mit dem jungen Murād durch Asien und Lydien und ließ alle Türkenmönche, die er, in freiwilliger Armut lebend, antraf, unter Foltern hinrichten.«

ZUSAMMENFASSUNG.

Soweit diese Quellen. Versuchen wir aus ihnen ein ungefähres Bild der ganzen Vorgänge sowie der äußeren und inneren Merkmale der Lehre Bedr ed-dīn's zu gewinnen!

Der Schejch, so hörten wir, war, wohl noch im Sommer 1413, mit einem ansehnlichen Gehalt im weltabgeschiedenen Isnīq zur Ruhe gesetzt worden. In der Stille dieses kleinasiatischens Städtchens mögen dann seine schriftstellerischen Arbeiten ihren Fortgang genommen haben, mag er tätig für die Verbreitung seiner Glaubensanschauungen gewirkt haben. Zu denen, die sich ihm wohl schon früher mit Leib und Seele verschrieben hatten und vermutlich mit ihm die Verbannung teilten, gehört jener Bürklüdsche Muṣṭafā, der in der Bewegung dann eine so führende Rolle spielen sollte. Was nun zunächst den Namen belangt, so ist er mit Sicherheit nicht Börekłüdsche [3]) oder gar »Böräklidji«, wie die »*Enzyklopädie des Islam*« II,

[1]) Vgl. dazu JRAS. XXXIV. Bd (1902), S. 42—43, wo der Tod des Assassinen Aḥmed b. ʿAṭṭāsch in Iṣfahān geschildert wird: »His hands were bound, and mounted on a camel, he was paraded through the streets of Isfahan, where more than hundred thousand men, women, and children turned out to see him, pelling him with dirt and dust, and mocking him in scornful ballads. .. Then he was crucified for seven days, and, so he hung there, they fired arrows at him, and afterwards burned his body.«

[2]) Vgl. über diese Worte S. 4 und 70.

[3]) Diese Schreibung geht offenbar auf J. v. Hammer zurück. »*börek*« heißt »Kuchen«, »*bürk*« aber »Kappe, Mütze« (vgl. J. v. Hammer, *GdOR.* I, 90), ein altes, gemeintürkisches Wort (vgl. W. Radloff, *Vers. eines Wb. der Tspr.* IV, 1302, 1397, 1699, 1887, Ewlijā III, 358, 6), so daß also »*bürklüdsche*« etwa der »kleine Kappenmann« bedeutet.

416 will, sondern Bürklüdsche zu lesen. Dafür spricht einmal die von Dukas überlieferte Form Περκλίτζια (S. 111), und schon der alte Hans Löwenklau hat die türkische Form richtig mit »*Burgluze*« (vgl. cap. 79 ff. der *Annales*, ed. altera, Francof. 1596, S. 23) wiedergegeben. Von seinem Vorleben schweigen die Berichte, doch wird er stets als »*ketḫuda*«, »*kjaja*«, also etwa als »Sachwalter«, »Hofmeister« (Löwenklau) Bedr ed-dīn's bezeichnet, da dieser noch als Heeresrichter von Rumelien Dienst tat. Auch über seinen Bildungsgrad ist nichts bekannt, doch ist anzunehmen, daß die Worte ἰδιώτης καὶ ἄγροικος bei Dukas diesem nicht völlig gerecht werden. Man wird in ihm am besten einen jener Sendlinge (*dā'ī*, Berufer, Einlader, vgl. EI., I, 933) sehen, deren Treiben August Müller im ersten Bande seines Werkes »*Der Islam im Morgen- und Abendland*« (Berlin, o. J.) auf S. 589—590 so überaus anschaulich geschildert hat. Soviel steht jedenfalls fest, daß Bürklüdsche Muṣṭafā, vermutlich im Frühjahr 1416, sich nach dem westlichen Kleinasien in die Landschaft Aidīn begab und dort für die Lehre seines Herrn und Meisters zu werben begann. Die Zahl derer, die sich ihm anschloß, ist abweichend überliefert, doch ist anzunehmen, daß sie 5000 überschritt. Der Zulauf muß stark und anhaltend gewesen sein, und Muṣṭafā war sich wohl seiner Sache sicher, als er Aidīn verließ und sich nach Qaraburun, jener Halbinsel

ὑπένερθε Χίοιο παρ' ἠνεμόεντα Μίμαντα

». . . . . im Osten von Chios, am Fuße des stürmischen Mimas«

(Homer, *Od.* III, 172).

begab.

Dort war gleichsam sein Hauptquartier, ein unwegsames, leicht zu verteidigendes Stück Erde, wenn man an der engsten Stelle des Vorgebirges sich etwa zur Wehr setzte. Von hier aus suchte er nun Fühlung mit der weltlichen und geistlichen Obrigkeit von Chios, das damals unter Genuas Oberherrschaft stand. Welch tiefere Gründe für diese Anbahnung von Beziehungen vorlagen, bleibt unklar. Wir erinnern uns, daß schon Bedr ed-dīn einmal auf der Insel weilte, allerdings, so melden die muslimischen Berichte, um den *re'īs* der Insel

Daß *Bürklüdsche* zu lesen ist, geht außerdem aus der hsl. Überlieferung hervor, wo mehrmals ausdrücklich بورکلوجه (mit *ḍamma* und *dschezme* in der 1. Silbe) geschrieben steht. Ganz falsch ist natürlich der an sich denkbare Name »*Jüreklüdsche*«, wie ihn der Stambuler Druck des 'Äschiqpaschazāde S. 90 ff. gibt, was der »kleine Beherzte« besagen würde. Diese Schreibung findet sich übrigens schon vorher z. B. im *Naqd ül-tewārīḫ*, Stambul, o. J., S. 415. — Wie ich sehe, scheidet J. v. Hammer gar nicht zwischen *bürk* und *börek*; vgl. *GdOR.* I, 90 und VII, 201.

zum Islam zu bekehren. Die Vermutung liegt nahe, daß der Schejch selbst damals bereits Verbindung mit den dortigen Christen suchte und die geschäftige Einbildungskraft der islamischen Schriftsteller daraus ein Wunderwerk (*karāma*) Bedr ed-dīn's machte. Wie dem auch sei, das ketzerische Treiben muß bald bedrohliche Formen angenommen haben und dem Großherrn zu Ohren gedrungen sein. Er scheint zunächst ihre Macht wesentlich unterschätzt zu haben; denn weder Schischman noch der Statthalter von Ṣaruḫan und Aidīn, ʿAlī Bej vermochten Muṣṭafā und die Seinen niederzuzwingen [1]). Die doppelte Niederlage mahnte den Sultan zu tatkräftigeren Maßnahmen. Sein alter Vasall Bājazīd Pascha [2]), in dem er in schweren Tagen einen erprobten Berater und Helfer gehabt, erhielt die Weisung mit dem jungen Thronfolger Murâd, der im fernen Amasia die Statthalterwürde bekleidete, ein Heer aus allen Teilen des Reiches aufzubringen und gegen die Neuerer mit allen Mitteln und eiserner Härte vorzugehen. Wie es ihm nach vielen Verlusten, die selbst die osmanischen Quellen eingestehen, schließlich gelang, ihrer Herr zu werden, hat Dukas mit besonders lebhaften Farben dargestellt. Muṣṭafā ward ergriffen und, wie die türkischen Berichte besagen, gleich in Stücke zerrissen, nach Dukas aber nach Ajasoluq [3]) gebracht, dort ans Kreuz geschlagen und öffentlich zur Schau gestellt. Von dieser Todesart wie über die seltsamen Worte, unter denen Muṣṭafās standhafte Anhänger frohen Muts ihr Leben dahingaben, wird noch die Rede sein. Bājazīd Pascha aber suchte die Lande ab und rottete ohne Erbarmen alle aus, die sich zur neuen Lehre bekannten. Dabei wird eines Mannes namentlich gedacht, jenes »Ṭorlaq Hū Kemāl«, der in Manissa etwa 1000—2000 Leute um sich geschart hatte. Über ihn wie über seine Zugehörigkeit zu Bedr ed-dīn's Anhang verlautet nichts. Dennoch verlohnt es sich, bei seiner Person etwas zu verweilen, weil sie ein besonders deutliches Beispiel für die bekannte Tatsache liefert, daß sich aus kleinen Versehen oft größere geschichtliche Irrtümer ergeben können. Was zunächst den Namen betrifft, so wird er in den greulichsten Verrenkungen überliefert. Während die älteren Quellen fast stets »Hū dīn« als vermutlich einzigen Kern des ganzen Namens haben,

[1]) Es ist gewiß bezeichnend, daß die osmanischen Berichte die zweimalige Niederlage der Soldaten des Großherrn mit Stillschweigen übergehen.

[2]) Meḥemmed verdankte Bājazīd Pascha sogar den Thron, da ihn dieser aus dem Schlachtgetümmel von Angora in Sicherheit brachte. Er war um 816 Beglerbeg von Rumelien und später, vor seinem Nebenbuhler Ibrāhīm Pascha, Großwesir des Reiches.

[3]) Jorga hat in der falschen Meinung, daß Palatscha, das bekanntlich an Stelle des alten Milet steht (vgl. I, 323), = Ephesos sei, ihn nach Palatscha schleppen lassen. Vgl. I, 141 dagegen.

weisen drei von den angezogenen Handschriften (vgl. oben S. 52) die Form يهودى, *jehūdī* auf[1]), in der wir jedoch eine offenbare Verlesung aus هو دين werden sehen dürfen. Ṣolaqzāde hat ihn, man möchte meinen aus Witz, zu خودبين *ḫodbīn* verstümmelt (*ta'rīḫ* S. 135), was bekanntlich im Persischen »selbstsüchtig, stolz, dünkelhaft, hoffärtig« bedeutet; ebenso unrichtig ist dann auch sicher die Schreibung »*hūd ben kemāl*«, der wir bei Sa'd ed-dīn (I, 298) begegnen. Schließlich wäre noch der Wiener Hs. 985 zu gedenken, wo »هو« überhaupt fehlt. Was der Name besagt — etwa »ER ist *dīn*«? —, bleibt wohl für alle Zeiten ein Rätsel. Immerhin, J. v. Hammer (I, 378) hat seinen Träger zum Juden gestempelt, Zinkeisen (I, 479) ist vorsichtiger, Jorga (I, 376) schweigt überhaupt davon. Dagegen hat noch der ungenannte Verfasser in der *Enz. des Islam* II, 416 daraus für die Bewegung den Schluß gezogen, daß »sich auch Juden und Christen daran beteiligten«, freilich auch gemeint, daß der Name »wenig jüdisch« klingt[2]). Das Bedenklichste hat v. Hammer's Irrtum indessen damit gezeitigt, daß jener Persönlichkeit in der Geschichte der Juden in der Türkei gleichsam eine, wenn hier auch unerfreuliche Rolle zugeteilt wurde, wie M. Franco's »*Essai sur l'histoire des israélites de l'Empire Ottoman*« (Paris 1897, S. 30, wo auf die französische Übersetzung des Hammer'schen Werkes II, 181 ff. verwiesen wird) und schließlich das hebräische Werkchen des Salomon A. Rozanes, »*Dibre jeme Israel be-Togarma*« (Husiatyn 1907, I. Tl., S. 15), recht deutlich beweisen. Was im übrigen die beiden anderen Beinamen »*ṭorlaq*[3])« und »*kemālī*« belangt, so lassen sich über sie gleichfalls nur Vermutungen äußern. »*ṭorlaq*« ist ein altes türkisches Wort, das ursprünglich wohl die Bedeutung »nackt« hatte, woraus sich dann die weiteren wie »nicht angekleidet«, »jung«, »bartlos«, »Neuling«, »Füllen« entwickelt haben mögen. Nun bezeichnet aber »*ṭorlaqlar*« eine Derwischsekte, der wir in abendländischen Reiseberichten zum erstenmal

[1]) Vgl. *Qāmūs ül-a'lām* von Sāmī I, 1254 c, wo noch die Form حوت (*ḥūt*) steht; vgl. EI. II, 416: *Huṭ*, sowie Zenker, II, 944: *hūd* = Juden.

[2]) Wie ich nachträglich höre, hat Abraham Danon in der von ihm geleiteten, nunmehr eingegangenen spaniolischen Zeitung *Il Progresso*, Adrianopel 1888, ausführlich über diesen Kemāl gehandelt. — *kemaliko* (über diese Bildungen vgl. Ewlijā III, 121, oben) ist nach J. H. Mordtmann ein häufiger spaniolischer Judenname, zumal in Salonik.

[3]) Vgl. W. Radloff, *VWT* III, 1186; *Schejch Sülejmān Efendi's čagat.-osman. Wörterbuch*, hrsg. von Ign. Kúnos, Budapest, 1902, S. 194. Die Grundbedeutung von *torlaq* ist wohl »unwissend«, »unerfahren«, »wild«. Dies erhellt aus der Zeitwortableitung *torlan-* (Radloff) »wild«, »unbändig«. Hieraus ist zu schließen, daß *torla-q* eine Zeitwortableitung von **torla-* ist, wie *qatschqalaq* »hin und her laufend« von *qatschqala-* »hin und herlaufen«, *jumschaq* »weich« von *jumscha-* »weich werden« usw. Vgl. dazu Gabriel Bálint, *Kazáni-tatár nyelvtár*, Budapest, 1875, S. 3.

bei Giov. Ant. Menavino in dessen oben S. 19, 1. A. genanntem »*Trattato*«, in der Folge aber bei einer Unzahl weiterer Wandererzählungen begegnen, die sich indessen hier alle auf Menavino's Angaben stützen. So hat unter Dutzend andren jener Nicolas de Nicolay alle Angaben, die der Genuese über die türkischen Mönche macht, wörtlich abgeschrieben, und sein vielgerühmter Bericht kann hierfür wenigstens nicht mehr den Wert einer ursprünglichen Quelle beanspruchen, den man ihm so gern, vorab in Frankreich und England (vgl. E. J. W. Gibb, *Hist. of Ott. Poetry* I, 357 a), angewiesen hat [1]). Der Versuchung, jenen Hū dīn einfach als Mitglied dieser Sekte anzusprechen (vgl. بر ایکی طورلغله im Text des Anonymus) zu widerstehen, legt indessen die Tatsache nahe, daß »*kemālī*« (vgl. Ṣolaqzāde, S. 135, 10: كمالیلر, »*kemālīler*«) [2]) einen ähnlichen Sinn zu haben scheint. Löwenklau, der übrigens hier auch fast wörtlich Menavino folgt, führt die »huggiemales« (*Pand. Hist. Turc.*, c. 171, S. 188, *Newe Chronica* S. 332: Huggiemallar) ausdrücklich als Sekte an. Geht man indessen der Vorlage nach, so findet man dort die Schreibung »giomailer«, bei N. de Nicolay aber »geomaliers«, was bei den beiden Romanen aber eher ein »*dschemālī*« als »*kemālī*« erschließen läßt. Man darf daher annehmen, daß Löwenklau eben mit Bezug auf jenen »Hū Kemāl«, wie er ihn heißt, jene neue Sekte folgerte und ihr den Namen dieses vermeintlichen Gründers gab [3]). Genug davon.

Während also Muṣṭafās Werbungen offenbaren Erfolg zeitigten,

[1]) Nicolas de Nicolay, »*Navigations et perégrinations*« (oft verlegt und übersetzt: Lyon 1568, Antwerpen 1576, 1577, 1586; deutsch: u. a. Antorff 1576) enthalten gute früher einmal fälschlich dem Tizian zugewiesene Stiche, darunter solche der vier Derwischarten. Eine Abbildung des (!) »Torlaces Dervisius« findet sich bei J. J. v. Boissard, »*Vitae et icones Sultanorum*«, Francof., 1596, S. 95.

[2]) Der Beachtung wert ist die Tatsache, daß die hsl. Überlieferung mehrmals die Form »*kemālī*« (nicht Akkusativzeichen!) hat, womit also fast die Zugehörigkeit ausgesprochen sein könnte. Vgl. die »*Kemalisten*« von 1920!

[3]) Löwenklau's offenbarer Irrtum hat sich bis ins 18. Jahrhundert hinein verschleppt; denn noch in Zedler's *Großem Universal-Lexikon* XXII, S. 297 werden die »Huggiemaller« genannt. — Zu bemerken wäre hier noch, daß Löwenklau als andere Bezeichnung der »Torlaqlar« den Namen »Durnischler« anführt. Wenn man ihn nicht etwa mit jenem Durmusch-dede in Verbindung bringen will, der, halb irrsinnig, zu Rūmili Ḥiṣār eine Zelle bewohnte und von den vorbeifahrenden Schiffern um Rat befragt wurde, im übrigen aber im Rufe der Heiligkeit bei der Bevölkerung stand (vgl. Ewlijā I, 454, 455, bes. 458, 459, dazu *ḥadīqat ül-dschewāmi'*, II. Bd., S. 125 ff., doch lebte darnach Durmusch-dede wohl später), muß er wohl ungeklärt bleiben. Bei dieser Gelegenheit sei dann noch auf die Tatsache verwiesen, daß im Anschluß an Angaben des Marino Bec(h)ichemi aus Skodra in Albanien bei den Nachschreibern und Übersetzern des Menavino (auch bei Löwenklau) die Bemerkung sich findet, die Torlaqlar seien jener Derwischorden gewesen, der vom Sultan mit Feuer und Schwert ausgerottet wurde.

verließ Bedr ed-dīn auf die Kunde hiervon den Ort seiner Verbannung und begab sich nach Sinōb zu Isfendijār. Nach kurzem Aufenthalt bei diesem alten Erbfeind des Hauses Osman brachte ihn ein Schiff über das Schwarze Meer nach der Walachei, zu Mirçea, dem jeder willkommen war, der zu den Gegnern der osmanischen Macht zählte.

Daß der Schejch sich mit ihm ins Benehmen setzte, erscheint zweifellos, wenn auch die alten Quellen hierüber schweigen. Sa'd ed-dīn und Ṣolaqzāde bezeugen sie dafür ausdrücklich (I, S. 297 bzw. S. 134, 10 v. u.). Sein erstes Ziel war nach diesen beiden Quellen Silistr(i)a an der Donau, dann wandte er sich in das südlich davon liegende Waldland, das nach den osmanischen Berichten »Aghatsch deñiz(i)« [1]), nach andern, neueren »Deli orman«, »Narrenwald« hieß. Die Bezeichnung ist denn auch heute noch einem Landstrich geblieben, der sich von Ražgrad etwa in südöstlicher Richtung am Nordhang des Balqans entlang zieht. Hier hauste Bedr ed-dīn mit den Seinen, die alle Berichte ausdrücklich als »*ṣūfī*« und als »*mürīd*« bezeichnen, von hier aus setzte er sich mit Bürklüdsche Muṣṭafā ins Benehmen (ein deutlicher Beweis für die zielbewußte Ordnung!), von hier aus entsandte er schließlich seine Boten in die umliegenden Gebiete, vor allem jenseits des Balqans in die Ebene von Zaghra. Dort erinnerte man sich noch gut des wohltätigen Heeresrichters von Adrianopel, der vielen mit Verleihung von Lehen und sonstigen Beweisen des Entgegenkommens gefällig gewesen war. Seine Hoffnung, gerade aus diesen Kreisen Anhänger zu gewinnen, täuschte ihn offenbar nicht. Denn der anfängliche Zustrom scheint nicht gering gewesen zu sein. Bedr ed-dīn's Treiben konnte demnach nicht lange verborgen bleiben, um so weniger als Sultan Meḥemmed nicht allzuweit von diesem Schauplatz, in Seres, jenseits des Rhodopegebirges, zu Felde lag, in der Absicht, den falschen Muṣṭafā in Salonik einzuschließen und ungefährlich zu machen. Der qapudschi baschi Elwān Bej [2]) ward beauftragt (Ṣolaqzāde S. 135, 9 v. u.), gegen die Aufrührer vorzugehen. Er hatte leichtes Spiel, wie es scheint; Verrat und Unmut über den Schejch, dessen Verheißungen manchem wohl zweifelhaft erschienen

[1]) Aghatsch Deñizi, wörtlich »Baummeer«, ist eine nicht seltene Bezeichnung für große Waldungen, Urwald. So heißt heute noch ein großer Wald bei Ismīd im nö. Teil der Halbinsel Qodscha-eli so, außerdem an der Südküste des Schwarzen Meeres eine baumreiche Landschaft. Vgl. 'Alī Dschewād, *Dschografīja lughati*, u. d. W; Sāmī bej, *Qāmūs ül-a'lām* I, S. 224. Vgl. ferner J. Ph. Fallmerayer, *Geschichte des Kaisertums Trapezunt*, München, 1827, S. 294.

[2]) Elwān Bej, in dessen Familie das Amt des Oberstruchsessen (*tschāschnegīr baschi*) erblich war, war eine bei Meḥemmed angesehene Persönlichkeit; er diente noch unter Murād, vgl. v. Hammer I, 418 ff.

sein mögen, taten das ihre. Von seinen eigenen Leuten ward er den Kriegern des Großherrn ausgeliefert und nach Seres vor den Sultan geschleppt. Man nahm ihn in strenges Verhör. Die größten Gesetzesgelehrten, die im Hoflager versammelt waren, wurden um ihre Meinung befragt und ebenso Mewlānā Burhān ed-dīn Ḥaider ben Muḥammed[1]), der kurz vorher aus seiner persischen Heimat Herāt an den Sultanshof gekommen war. Sein Gutachten (*fetwā*) »*qani ḥalāl, māli ḥarāmdir*«[2]) gründete sich auf eine Ḥadīṯ-Stelle[3]), deren Wortlaut Idrīs überliefert (vgl. Sa'd ed-dīn I, 299, 5 v. u.) جميع على من اتاكم وامركم[4]) و يفرق جماعتكم فاقتلوه رجل واحد يريد ان يشق عصاكم[5]) auf deutsch: »Wer, während eure Sache einig ist unter der Führung Eines Mannes, zu euch kommt mit der Absicht eure Einigkeit zu zerstören und eure Gesamtheit zu zerstreuen, den tötet.« So mußte Bedr ed-dīn am Galgen mitten auf dem Marktplatz von Seres die Kühnheit seines Unternehmens mit einem schimpflichen Tode büßen[6]). Seine Habe

[1]) So lautet der Name, nicht »Said«, wie v. Hammer I, 378 (nach Idrīs) will (was mit Rücksicht auf seine Bemerkung gegen V. Bratutti's »unverantwortliche Auslassung« auf S. 636 etwas komisch wirkt). Burhān ed-dīn Ḥaider verfaßte mehrere Werke, darunter eine Erläuterung zu Ḥaṭīb's (st. 739/1338) *īḍāḥ fī 'l-ma'ānī wa 'l-bajān*, zu Zamaḫscharī's Qor'ān-Kommentar *kaschschāf 'an ḥaqā'iq* sowie eine Erklärung der *sirādschīja*. Er starb 830/1427 und hinterließ einige Schüler, von denen Mollā Ḫosrew und Kāfijedschi Meḥmed Efendi die bekanntesten sind. Vgl. Ṭaschköprüzāde, Übers. des Medschdī S. 83. Mewlānā Ḥaidar war selbst Schüler des großen Rechtsgelehrten Sa'd ad-dīn Mas'ūd b. 'Omar al-Taftāzānī (st. 792/1390). Vgl. Brockelmann, II, 215.

[2]) Vgl. dazu Maximilian Enger, »*Maverdii constitutiones politicae*«, Bonnae 1853, S. 99 über die Unverletzlichkeit der Güter im Islam; der Satz لا يُغنَم مالُهم findet sich auch bei anderen Rechtsgelehrten.

[3]) Diese Überlieferungsstelle, die sich im *ṣaḥīḥ* des Muslim im *kitāb al-amāra* (IV, 285 der Ausgabe mit der Erläuterung Nawawī's, Kairo, 1283) findet, richtet sich gegen Anstifter von politischen Umwälzungen, die gegen die Würde des einen anerkannten Gemeindehauptes (*amīr, imām, ḫalīfa*) zielen. — Völlig falsch ist natürlich die Verdeutschung, die v. Hammer I, 636 gibt.

[4]) أمر = Sache, besonders bezogen auf das staatliche Leben, so daß man es fast mit Staat übersetzen könnte.

[5]) شق العصا, eigentlich »den Stab zerbrechen«, bedeutet immer die Übereinstimmung zwischen den Teilen eines Ganzen zerstören. Vgl. I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* S. 230.

[6]) Ṭaschköprüzāde, übers. von Medschdī, führt einige Begleitumstände des Todes an (S. 73, am Rande): منقو لمدر ده شيخ حضرتلرى سياست محلنده واردقده بكا بر سبل زمان امان ويرك! آبدست اولوب ايكى ركعت نماز قلايم« ديو اجازت الوب اداء مرام ايلدكدنصكره كبار مشايخ عدتى اوزره بدننده

wurde gemäß dem *fetwā* an die Hinterbliebenen verteilt, sein Leichnam von seinen Jüngern abgenommen und in Seres beigesetzt. Noch heute zeigt man im Westviertel des mazedonischen Städtchens sein Grab[1]). . . . . Als sich Bedr ed-dīn's Todestag zum 500. Male jährte, dröhnte in die stille Einsamkeit seiner Ruhestätte der Donner der Geschütze.

* * *

Im Anschluß an diese Darstellung muß billigerweise gleich die Frage entschieden werden, in welches Jahr die geschilderten Ereignisse fallen. Der Versuch, eine zeitliche Feststellung hierfür zu gewinnen, ist bereits von J. v. Hammer (I, 635) sowie von J. W. Zinkeisen (I, 481, Anm.) unternommen worden. Wenn beide zu einem fast richtigen Ergebnis gelangen, so ist dies einem glücklichen Zufall[2]),

منسلخ اولوب جسدی میت کبی ساقط اولدی. «مرحومك جسدینی او شرع شریف یرینی بولسون!» دیو محل مأموره صلب اتدیلر

Darnach müßte also Bedr ed-dīn etwa vorher einem Schlaganfall erlegen sein. Die Angaben stammen aus den *'Uqūd al-naṣīḥa*« des Ibn 'Arabschāh, der übrigens bei Isfendijār mit Bedr ed-dīn gelegentlich eines *medschlis* zusammengetroffen war. Ibn 'Arabschāh war also, wie schon oben S. 20 angedeutet, genauer mit dem Schejch bekannt, und die Auffindung seiner Selbstbiographie wäre schon mit Rücksicht auf eine weitere Klärung dieses Falles von größtem Belang. Es steht zu vermuten, daß sie in irgendeinem Sammelband (*medschmū'a*) auf einer der Stambuler Büchereien liegt.

[1]) Vgl. Petros N. Papageorgiu in der *Byzantin. Zeitschrift*, III. Jahrg., Leipzig 1894, S. 294: »οὗ ὁ τάφος κεῖται ἐν Σέρραις δυτικῶς«. Dort steht weiter (ich gebe die Verdeutschung des neugriechischen Textes): »Zum Schluß erwähne ich das an derselben Ostmauer liegende Grab des Δερβίσῃ, türkisch *derwīsch-buñar(ı)* [also eigentlich »Derwisch-Brunnen«] und das außerhalb der Nordwestmauer gelegene, gewöhnlich Mewlane (Μέβλανε), türkisch *mewlewī-ḫāne* [vgl. καφενέ = *qahwe-ḫāne*] genannte Haus der bekannten Sekte, wie eines auch in Salonik außerhalb der Nordwestmauer liegt.« Bei dieser Gelegenheit verweist der Verf. auf Edmondo de Amicis, *Costantinopoli* (franz. Übersetzung, Paris, 1883, S. 403), eine seltsame Naivität. — In Seres ist übrigens ein Stadtviertel heute noch nach »Bedr ed-dīn bej« (Βεδρεδδίν μπέη) benannt. Leider macht P. N. Papageorgiu keine näheren Angaben über Grab und Kloster. Ob der russische (?) Nachtrag zu dieser Abhandlung von A. Papadopulos-Kerameus im I. Jahrg. (Petersburg 1894), S. 673 bis 683 der »*Vizantijskij Vremennik*« hierüber etwas bringt, ist mir unbekannt. Auch die alten Reisewerke, von denen für diese Gegend wohl heute noch das beste und ausführlichste das von Esprit-Marie Cousinéry (1747—1833), »*Voyage dans la Macédoine*« (Paris 1831, 2 Bde.) sein dürfte, schweigen sich darüber aus.

[2]) Das Hauptbeweisstück liefert sowohl v. Hammer wie Zinkeisen ein vom Jesuiten Marc-Antoine Laugier (1713—1769) überlieferter Bericht des Admirals Loredano über die von ihm gewonnene Seeschlacht bei Gallipoli am 29. Mai 1416, wonach der osmanische Admiral das Erscheinen einer türkischen Flotte in diesen Gewässern mit der Besorgnis begründet und entschuldigt, daß der Empörer Muṣṭafā Truppen übersetzen möchte. Beide haben die Meinung geäußert, daß hier nur Bürklüdsche Muṣṭafā in Frage komme, da der sog. falsche Muṣṭafā erst viel später aufgetreten sei. Zinkeisen hat überdies, wovon bei

nicht aber einer wirklichen Zeitermittlung zuzuschreiben. Ihre Berechnungen stützen sich auf die in allen Berichten wiederkehrende Mitteilung, daß Meḥemmed sich damals gerade zur Belagerung von Salonik anschickte, ferner auf die von Dukas überlieferte Angabe von Murāds Alter. Die höchst wertvollen Urkundenveröffentlichungen, die Josef Gelcich und Ludwig v. Thallóczy 1887 zu Budapest unter dem Titel »*Raguza és Magyarország összeköttetéseinek oklevéltára*« unternommen haben, geben uns jetzt die Mittel an die Hand, eine einwandfreie und ziemlich nahe Zeitbestimmung zu treffen. In einem Schreiben vom 25. Dezember 1416 (S. 265) heißt es u. a.: »ad presens nullus exercitus est in regno Bosne et Rasie (= Rasciae, Serbien), quia eorum (nämlich »Teucrorum«, wie es dort stets für »Türken« heißt) imperator est occupatus Salonichi circa obsidionem fratris ipsius, qui erat in Vlachia, cui imperator Constantinopolitanus (nämlich Emanuel von Byzanz) favorem exhibet.« Daraus ergibt sich also mit Sicherheit, daß Salonik, wo der flüchtige *dözme Muṣṭafā* bei dem Zwingherrn Andronik Aufnahme gefunden hatte (vgl. N. Jorga, *Gesch. des rumän. Volkes*, I, 302, Gotha 1905), zu Winterbeginn des Jahres 1416 belagert wurde. Diese Bestimmung wird in erwünschter Weise durch den Umstand gesichert, daß Murād damals tatsächlich gerade 12 Jahre zählte, eine Angabe, der als einer ungefähren an sich nicht allzuviel Gewicht beizumessen wäre, wenn sie etwa um einige Jahre abwiche. Murād II. ist indessen nach Ḥādschī Ḫalīfa, *Taqwīm et-tewārīḫ*, Stambul, 1146/1733 i. J. 806 h (beg.

Laugier nichts zu lesen ist, ohne weiteres angenommen, daß die Truppen »nach Europa« übergesetzt werden sollten (I, 481, A). Nun verbreiten die ragusäischen Urkunden auch über dieses Ereignis, wenigstens über den Zeitpunkt, helles Licht. Unterm 18. August 1415 meldet nämlich ein Bericht (S. 251): »... duo barones imperatoris Teucrorum aufugerunt ab eo ad fratrem suum Mustapha, qui moratur in Vlachia et exinde exierat cum dictis baronibus et depredatus fuit in contrata Bulgarie.« Wenn auch das nachfolgende gewissenhafte »que tamen non sunt nobis certa« zur Vorsicht gemahnt, so kann sich dies höchstens gegen die dargestellten Einzelheiten, unter keinen Umständen gegen die unbezweifelbare Tatsache richten, daß im Sommer 1415 jener falsche Muṣṭafā in der Walachei sein Unwesen trieb. S. 216 wird unterm 12. Oktober 1416 eine andere auf Muṣṭafā bezügliche Nachricht gegeben: »At Mustapha, frater dicti Crixie (= Meḥemmed), videns ipsum Crixiam defulcitum gentibus, venit cum aliquibus Teucris secum colligatis et aliquibus Vlachis voivode Mirce usque in regnum Bulgarie, quod regnum continue vastat et dextruit.« Somit läßt sich für die Tätigkeit des falschen Muṣṭafā die Zeitspanne Sommer 1415 bis zum Winter 1416/17, wo er in Salonik gefangen gesetzt wurde, einwandfrei erschließen. — Mirçea I., der Alte, der Große (cel Mare, cel Bătrîn) zubenannt, starb nach den serbischen Chroniken am 31. Januar 1418, nachdem er seit 1386 die Walachei beherrscht hatte. Vgl. *Studii şi documente privatoare la Istoria Românilor*. Bukarest 1903, III. Bd., S. III—IV. Mit dessen Hilfe hatte *dözme Muṣṭafā* seine Laufbahn begonnen.

21. Juli 1403) geboren, war mithin 818 (= 1415/16) im bezeichneten Alter.

Aus diesen Belegen läßt sich also mit völliger Sicherheit folgern, daß Bedr ed-dīn's Schilderhebung und Untergang in die Sommer- und Wintermonate des Jahres 1416, was genau dem Jahre 819 (beg. 1. März 1416) der muslimischen Zeitrechnung entspräche, zu verlegen sind. Somit ist die Angabe Ḥāddschī Ḫalīfas, der das Ereignis erst in das vorletzte Regierungsjahr Meḥemmeds, also 823, verlegt, unbedingt zu verwerfen, ebenso die Vermutung Zinkeisen's, dessen Berechnungen das Jahr 1418 ergeben (I, 481). Am nächsten kommt der Richtigkeit noch Ibn 'Arabschāhs, von Ṭaschköprüzāde-Medschdī überlieferte Angabe 820 (beg. 18. Febr. 1417), während die arabischen Ausgaben dieses Werkes »ungefähr 818« zeigen, mithin etwas zu früh ansetzen [1]).

* * *

BEDR ED-DĪN'S LEHRE.

So endete das Leben dieses bedeutenden Mannes, so scheiterte sein und seiner Jünger Plan, seine staatsumwälzenden Lehren in weitere Kreise des Volkes zu tragen. Die Frage, worin diese bestanden, zu beantworten, begegnete den größten Schwierigkeiten, wäre nicht jener Bericht des Dukas auf die Gegenwart gekommen, in dem sich die einzigen Andeutungen darüber finden. Die osmanischen Quellen vermeiden mit unverkennbarer Absicht auch die oberflächlichsten Angaben. Beim Versuch, die Angaben des byzantinischen Gewährsmannes zu einem ungefähren Bild zu vereinigen, wird man zweckmäßig zwischen den äußeren und inneren Formen der Lehrmeinung Bedr ed-dīn's scheiden müssen. Bürklüdsche Muṣṭafā redete der freiwilligen Armut das Wort und lehrte, daß außer den Frauen [2]) alles Gemeingut werden müsse, den Christen gegenüber sei Duldsamkeit zu beweisen und ihr Glaube müsse dem Islam gleichgestellt werden. Äußerlich unterschieden sich die Anhänger Bedr ed-dīn's durch eine

[1]) Die sonstigen türkischen Quellen geben ganz abweichende Zeitbestimmungen, z. B. Brusali Meḥmed Ṭāhir, *»Oṣmanlı müʾellifleri*, Stambul 1334, S. 391: 823 (wohl nach Ḥāddschī Ḫalīfa); *Sidschill-i ʿoṣmānī*, II, 11: 825 (= 1422!).

[2]) Der Versuch, Weibergemeinschaft herzustellen, ist durchaus in islamischen Staaten mehrfach unternommen worden, so bei den 'Ubaid Allāh. Vgl. R. Dozy's Ausgabe des *»Ibn-Adhârî, Histoire de l'Afrique et de l'Espagne«*, I. Band, S. 190 ff., Leiden 1848. Damit erledigt sich ohne weiteres die nicht gerade geistreiche Bemerkung J. W. Zinkeisen's, I, 476, 1. Anm. über die »Achtung der Unverletzlichkeit des Harems«. Von Islam ist hier wie dort nicht die Rede.

von der landesüblichen völlig abweichende Tracht: sie gingen mit geschorenem, unbedecktem Haupt, unbeschuhten Füßen, trugen nur ein einziges Gewand und lebten unter freiem Himmel, also nicht in festen Wohnsitzen. Das ist in Kürze alles, was Dukas hierüber berichtet. Das auffallendste Merkmal ist der unverkennbar kommunistische Zug, der dieser Lehre angehaftet zu haben scheint. Trotzdem ist es sehr fraglich, ob man darin eine Erscheinung wird erblicken dürfen, wie man sie in kommunistischen Bewegungen seit dem grauen Altertum bis herauf in die allerjüngste Zeit beobachten kann. Auch die Länder des Islams sind von solchen Bestrebungen nicht freigeblieben, und es ist eine auffallende Tatsache, daß sie ein Sondermerkmal sunnafeindlicher, vor allem schī'itischer Strömungen sind. Die Durchführung der Gütergemeinschaft auf streng islamischer Grundlage ist freilich undenkbar [1]). Denn von einer Aufhebung und Vergesellschaftung des Eigenbesitzes kann schlechterdings niemals in einem Glauben die Rede sein, in dem das Pflichtalmosen, das *zakāt*, als Beisteuer zu den Bedürfnissen der Gemeinde, eine direkte Vermögensabgabe darstellt und somit eine Grundlage des ganzen Staatswesens bildet, in einem Glauben schließlich, in dem eingehende Bestimmungen über Erbteilung und andere vermögensrechtliche Verhältnisse getroffen sind; setzt ja der Qor'ān schlechterdings die Bewahrung des Familienzusammenhangs voraus. Konnte also im Gefüge des *idschmā'*-Staates niemals eine derartige Bewegung gedeihen, so lassen sich andrerseits bei schī'itischen Bewegungen häufig kommunistische Züge feststellen.

Es sei nur an die Qarmaten erinnert. Unlängst hat C. van Arendonk über kommunistische Ansichten bei dem Qarmatenführer in Südarabien 'Alī b. Faḍl gehandelt (»*De opkomst van het zaiditische Imamaat in Yemen*«, Leiden 1919, S. 302) [2]). Alle diese Versuche, eine Gütergemeinschaft herzustellen, sind islamfeindliche Gegenströmungen. Etwas anderes ist der kommunistische Grundzug, sobald es sich um eine Art Brüderschaft, einen Orden handelt. Hier tritt der Eigenbesitz völlig in den Hintergrund; mit der in diesen *ṣūfī*-Gemeinden

[1]) Das Auftreten Muhammeds unter einem sozialistischen, aber nicht eben kommunistischen Gesichtspunkte zu erklären, hat bekanntlich Hubert Grimme in seinem »*Leben Muhammeds*«, I, 14 ff. (Münster 1892) versucht; diese Begründung des *zakāt* hat aber Chr. Snouck Hurgronje in einem eigenen Aufsatz in der RHR., 30. Jahrg., Paris 1894, S. 158 ff. mit guten Gründen widerlegt.

[2]) Th. Nöldeke hat vor gerade 40 Jahren in einem volkstümlichen Aufsatz »*Orientalischer Sozialismus*«, *Deutsche Rundschau*, XVII. Bd., Berlin 1879, S. 284—291 einige bemerkenswerte Fälle zusammengestellt; die beste Darstellung der Bābak-Bewegungen und damit zusammenhängender Erscheinungen findet sich bei E. G. Browne, »*A literary history of Persia from the earliest times until Firdawsī*«, London 1902, S. 323—336.

vertretenen Gleichgültigkeit gegen die Außenwelt[1]) und ihr Urteil geht eine Sorglosigkeit in der Ernährung und des Lebensunterhaltes Hand in Hand, Anschauungen, die sich an der Grenze kommunistischer Wünsche bewegen [2]). Nicht viel anders steht es wohl mit der angeblichen Christenfreundschaft der »Stylarier«. Der Ausdruck der Überzeugung des *ṣūfī*, daß gegenüber dem Hauptziele, zur Erkenntnis der Gotteseinheit (*tawḥīd*) durchzudringen, die verschiedenen Glaubensübungen alle Bedeutung verlieren, ist in der ṣūfischen Literatur wohl nie klarer und eindeutiger zum Ausdruck gebracht worden als in jenem Vierzeiler des eigentlichen Begründers dieser dichterischen Spielart, des Freundes und Zeitgenossen Avicennas, Abū Sa'īd b. Abu'l-Ḫair, den Herman Ethé bekannt gemacht hat:

تا مدرسه ومناره ویران نشود
این کار قلندری بسامان نشود
تا ایمان کفر وکفر ایمان نشود
یك بنده حقیقتًا مسلمان نشود

»Solang' Moschee und Medrese nicht ganz in Schutt und Trümmer gehn,
Wird freier Gottesmänner Werk auch wirkungslos in Nichts vergehn,
Solange Glaub' und Götzentum nicht auf ein Haar sich ähnlich sehn,
Wird auch kein einz'ger Erdensohn als echter Muslim je bestehn.«

Man wird also [3]) vielleicht gut daran tun, in diesen vermeintlich christ-

[1]) Vgl. darüber die wichtigen Mitteilungen I. Goldziher's in seinen »*Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Ṣūfīsmus*« in *WZKM*, XIII. Bd., Wien 1899, S. 42 f.

[2]) Ich verweise in diesem Zusammenhang auf kommunistische Erscheinungen mit religiöser Grundlage: Bekannt sind die Schwärmereien des »Paukers von Niklashausen« Hans Böhm (hinger. 19. 7. 1476 zu Würzburg) oder die Unternehmungen des Schwärmers Thomas Münzer im 16. Jahrhundert, weniger beachtet aber die kommunistischen Bestrebungen in Frankreich, die, von dem Grundgedanken ausgehend, die Worte der Bibel anwendete, um mit ihnen die Grundlagen der bestehenden Gesellschaft, Eigenbesitz und Familie, anzugreifen und im Namen Christi die Gemeinschaft der Güter, die Erhebung der niederen Klassen auf den »Trümmern des Privateigentums«, die Gleichheit des materiellen Lebens unter dem »Banner des Evangeliums« zu fordern, der aber zugleich betonte, daß alle privaten Umgestaltungen nicht durch Gewalt und umstürzlerische Störungen, sondern allein durch die Liebe und Verwirklichung des Gedankens der Brüderlichkeit vor sich gehen dürfe. Diesen Kommunismus predigte der Priester F. R. de Lamennais durch seine aufsehenerregenden Schriften »*Paroles d'un croyant*« (1834) und »*Le livre du peuple*« (deutsch Leipzig 1905) und besonders C. Pecqueur in seinem Hauptwerk »*De la république de Dieu*« (1844).

[3]) Wörtlich lautet das *rubā'ī* folgendermaßen: Solange Moschee und Medrese nicht verwüstet sind, wird der *qalender* Werk nicht erfüllt sein; solange Glaube und Unglaube nicht eins sind, wird kein Mensch in Wahrheit Muslim sein. Vgl. *Sitzungsberichte der*

lichen Bestrebungen, wie sie ja auch Georg Jacob für Bedr ed-dīn's Bewegung anzunehmen scheint (vgl. *Türk. Bibl.*, IX. Bd., S. 25), eher das Bestreben zu erblicken, die zwischen Islam und Christentum bestehenden Gegensätze auszugleichen [1]). Die angebliche Versicherung Bürklüdsche Muṣṭafā's dem chiotischen Einsiedler gegenüber, daß er zu dem nämlichen Gott bete, dem jener diene, erinnert denn doch zu stark an Gedanken, wie sie in der ṣūfischen Literatur, vor allem aber bei den Ḥurūfī's sich finden.

Ein Umstand darf sodann bei der Beurteilung der religiösen Zustände Anatoliens in jener Zeit niemals außer acht gelassen werden, die unumstößliche Tatsache des Fortlebens von Glaubensvorstellungen aus vorislamischer, ja vorchristlicher Zeit. Der harte Kampf um den Boden Kleinasiens, den der Islam gegen das Christentum führte, hat nahezu neunhundert Jahre gewährt. Mit jenem denkwürdigen Jahr 641 n. Chr., wo muslimische Araber in Kilikien einfielen, setzte er ein; 1516, wo Selīm der Grausame auf seinem Eroberungszug unerbittlich streng die letzten Reste sunnafeindlicher Bewohner zur Annahme seines Glaubens zwang, war das Schicksal des Landes als *dār ül-islām* für alle Zeiten besiegelt. Es versteht sich aber ohne weiteres, daß mit dem äußerlichen, erzwungenen Bekenntnis zum Islam nicht sofort alle ehemaligen Glaubensansichten zum Opfer gebracht oder ausgerottet werden konnten, daß vielmehr ein großer Teil davon in mehr oder minder entstellter Gestalt mitübernommen ward und weiterlebte. Kleinasien ist eigentlich der klassische Boden für solche Glaubensvermengungen, und der Begriff »*permanence of religion*«, den der bedeutende Kenner dieses Erdstriches, Sir William Mitchell Ramsay [2]) prägte, läßt sich an besonders klaren und anschaulichen

K. Bayr. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl., 1875, II, S. 157; Ign. Goldziher, *Vorles.*, S. 172. — Es ist gewiß der Beachtung wert, daß hier ausdrücklich von Derwischen (Wandermönchen) die Rede ist, die keinen festen Wohnsitz haben, folglich auch keine Moscheen besitzen. So wird auch im Qarmatenreich von sunnitischer Seite die Errichtung einer Moschee ausdrücklich begründet; vgl. M. J. de Goeje, *La fin de l'empire des Carmathes du Baḥreïn*, im JA. 1895, S. 4.

[1]) Vgl. über Ibn 'Arabī's (Muḥjī ed-dīn), des mit Bedr ed-dīn verglichenen Freigeistes (vgl. unten S. 102), ganz ähnliche Anschauungen M. Schreiner in ZDMG. LII. (1898), S. 522 unten.

[2]) Vgl. William M. Ramsay's *Rede lecture* über »*The War of Moslem and Christian for the possession of Asia Minor*«, S. 281—301 der von ihm herausgegebenen *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, Aberdeen 1906, ferner seine »*Impressions of Turkey during a twelve years' wandering*«, London 1897, S. 102 ff. Lesenswert ist in diesem Zusammenhang auch R.'s Aufsatz »*The geographical conditions determining history and religion in Asia Minor*« im XX. Bande des *Geographical Journal*, London 1902, S. 257—282, sowie die neueste Schrift aus Sir William's

Beispielen in der Geschichte Anatoliens erhärten. Denn gerade dort haben sich zum Teil uralte, heidnische Überlieferungen mit unheimlicher Zähigkeit bis auf die Gegenwart verschleppt. Der überaus lehrreiche Abschnitt »*The permanence of religion at holy places in Western Asia*« in Ramsay's »*Pauline and other Studies in Early Christian History*« (London 1896) mag jedem, der nicht im Lande selbst fast auf Schritt und Tritt diese Wahrnehmung machen durfte, einen deutlichen Begriff davon geben, welche Fülle volkstümlicher religiöser, örtlich unausrottbarer Vorstellungen (vgl. Sejjidī Ghāzī usw.!) sich dortzuland aus vorislamischen Tagen erhalten hat. Das ausgezeichnete, nachgelassene Werk von Ernst Lucius, »*Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*« (Tübingen 1904), gibt davon eine Unmenge von Belegen. So darf es also gar nicht verwundern, wenn im kleinasiatisch-osmanischen Derwischwesen noch gewisse christliche Sitten, Anschauungen, Symbolismen in meist recht verderbter und wenig verstandener Form an vorislamische Zeiten gemahnen. Die religiös unentwickelte, urwüchsige Aufmachung des dortigen Derwischtums kam der Erhaltung und Begünstigung solcher Bestandteile besonders entgegen und zustatten. Schon die Gliederung solcher Brüderschaften, übrigens lauter ausgesprochener Männerbünde, ist besonders in Kleinasien seit alten Zeiten heimisch und beliebt. Auch hier hat Sir W. M. Ramsay erwiesen, »that Brotherhoods were a remarkable feature of Anatolian society both in ancient and mediaeval times« (vgl. sein Werk »*The Cities and Bishoprics of Phrygia*«, Oxford 1895/97, I. Bd., S. 97, II. Bd. S. 359, 630, sowie die wertvolle Abhandlung über die ξένοι Τεκμορεῖοι [*Tekmoreian guest-friends*] in den *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, Aberdeen 1906, S. 305, bes. S. 318).

So dürftig nun im Grunde die obigen Angaben des Dukas über die Lehrsätze Bedr ed-dīn's, als dessen Sprachrohr Bürklüdsche Muṣṭafā zu betrachten sein wird, auch sind, so ausführlich werden sie bezüglich der äußeren Aufmachung jener Leute. Das geschorene, unbedeckte Haupt ist dabei wohl besonders auffallend. Im Berichte des G. A. Menavino wird, wo von den türkischen Sekten die Rede geht, sowohl von den »Derwischen« (worunter bei M. ohne allen Zweifel die Bektaschis oder eine ganz nahverwandte Sekte verstanden werden muß) behauptet, daß sie »di tutto il resto ignudi senza alcuni peli per tutta la persona« einhergehen, und auch von den

Feder »*The Intermixture of Races in Asia Minor. Some of its Causes and Effects*« in den *Proceedings of the Brit. Academy*, VII. Bd. London, o. J. [= 1917, 64 Ss.], deren Kenntnis ich der Freundlichkeit ihres Verfassers verdanke.

»Ṭorlaqlar« behauptet derselbe Berichterstatter, daß sie sich mit geschorenem Kopfe (con la testa rasa) zeigen. Die Bartlosigkeit ist überhaupt eine wenigstens in gewissen Brüderschaften beobachtete Sitte[1]); ich erinnere an den Vers des Temennājī, des Genossen des Ḥurūfī Nezīmī[2]):

صوفی قلندر اول کل قازت صاچی صقالی
سکا بو بر طوزاقدر کیدر بو قیل وقالی

Ṣūfī, werde ein Qalender, komm, zupf' aus das Haar, den Bart dir,
Dies ist eine Schlinge für dich, dieser Schnickschnack (Nichtigkeit) geht vorüber.

E. J. W. Gibb bemerkt dazu in seiner *History of Ottoman Poetry* I, 385: »The comparison of hair to a snare (because of the threads of the latter) is common.« Ich möchte dazu indessen طوزاق übertragen, d. h. als sittliche Falle fassen; Haar und Bart bilden eben den Schmuck des Mannes, dessen sich der Ṣūfī zum Zeichen seines enthaltsamen Büßerlebens begibt. Es ist wohl kein Zufall, daß hier ebenso wie im obigen Vierzeiler wiederum von den »*qalender*« die Rede ist. Diesem Aufzug entspricht völlig die Weisung, »unter freiem Himmel« (ἀσκεπῆ) zu wohnen, wodurch die Besitzlosigkeit und die freiwillige Armut, deren Pflege ihnen die Lehre auferlegt, wohl den sprechendsten Ausdruck findet. Bedeutet die *ḫirqa*, das Gewand, in dem wir vielleicht den Rock des μονοχιτών bei Dukas wiedererkennen dürfen, bildlich »Armut und Weltflucht« (vgl. I. Goldziher, *Vorlesungen* S. 165), so kennzeichnet das Bestreben, ohne Eigentum zu leben, noch deutlicher den Grundzug eigentlichster Ṣūfīgesinnung, wie sie Ruwajm bei Quschairī umschreibt: التصوّف مبنيٌّ على ثلاث خصالٍ التمسّك بالفقر والافتقار والتحقّق بالبذل والايثار وترك التعرّض والاختيار was R. A. Nicholson im JRAS, 1906, S. 340, also übersetzt: »tassawuf is based on three qualities: a tenacious attachment to poverty and indigence; a profound sense of sacr fice and renunciation; and absence of self-obtrusion and personal volition«. (Quschairī, *Risāla*, Kairo 1287, S. 148, letzte Zeile.)

[1]) Vgl. dazu die Neschrī-Stelle in ZDMG., XV. Bd., S. 356: صاچن و سقالن يولودب اشق اولب, d. h. »indem er (nämlich Mentesche-oghlu) sich Haar und Bart scheren ließ und (so) ein *isohiq* (d. i. Wandermönch, Derwisch, vgl. Zenker, I, 54 b, u. d. W. اشق, 3 [das hier aber doch wohl *taḥrīf* von عشق ist, zumal ar. عشق, *'aschq* im Osman. meist *'ischq* gesprochen wird!]) wurde«.

[2]) Vgl. J. v. Hammer, *Gesch. der osm. Dichtkunst* I, 215, mit ganz falscher Verdeutschung.

In der Gepflogenheit, barhäuptig zu erscheinen, darf man wohl die Absicht erkennen, sich in schroffen Gegensatz zum sunnitischen Türken zu stellen, den der weiße Kopfbund, der Turban, schon weithin kenntlich macht. Die Kopfbedeckung ist bekanntlich im Morgenland ein deutliches äußeres Kennzeichen der Glaubenszugehörigkeit, früher eine viel strenger geübte Sitte als etwa heutzutage [1]).

Im Zusammenhang damit muß noch jenes sonderbaren Gebetes gedacht werden, dessen Wortlaut Dukas übermittelt hat: »*dede sulṭān erisch* !«, d. i. »Väterchen Sultan, komme !«. Man hat es bisher, wie es scheint, auf Bürklüdsche Muṣṭafā bezogen. (Vgl. EI., I, 976 unter *dede Sultan*; ferner II, 416: »den (= B. M.) seine Anhänger Dede Sultan zu nennen pflegten«). Wenn auch das Ansehen, das jener Bürklüdsche Muṣṭafā bei seinen Anhängern genoß — galt er ihnen doch schließlich als Prophet (*pejghamber*) wie seinen Gegnern als *daddschāl* (vgl. Ṣolaqzāde, 134) —, sehr groß gewesen sein muß, so scheint hier doch das Haupt der Sekte, nämlich Bedr ed-dīn, darunter verstanden werden zu müssen. Davon wird noch die Rede sein, und hier sei nur an die eigenartige Form des Gebetrufes eine kurze Bemerkung geknüpft, da sie religionsgeschichtlich [2]) nicht ohne Belang sein dürfte. J. H. Mordtmann verweist mich auf eine auffallende Parallele, die in der bekannten, oftmals zu Stambul gedruckten (1281, 1286, 1306) Abhandlung »*Mīzān al-ḥaqq fī iḫtijār al-aḥaqq*« sich findet. In dieser Schrift werden Glaubensstreitfragen [3]) jener Zeit zur Sprache gebracht,

[1]) Vgl. dazu I. Goldziher, »*Die Entblößung des Hauptes*«, im *Islam* VI, S. 301 ff., besonders S. 313. — Kein Nichtmuslim durfte es wagen, sein Haupt mit weißem Stoff zu umwinden; seine Kopfbedeckung bestand aus schwarzen oder dunkelbraunen Binden, Hauben und Mützen (*qalpaq*). Vgl. J. v. Hammer, *Des osman. Reiches Staatsverfassung*, I, 442, 443; *Gesch. des osman. Reiches* III, 17, VII, 268; VIII, 191.

[2]) Wie schon eingangs bemerkt wurde, liegt hier ein psychologisch bemerkenswerter Vorgang vor: wie etwa in der Apostellehre (Didache) das uralte, dramatisch aufgebaute Stoßgebet (A. v. Harnack, »*vota suspirantia*« des Tertullian) κύριε ἡμῶν, ἔρχου die Gemeinde schließlich in den Augenblick der Wiederkunft Christi versetzt, so ist auch hier die Hoffnung auf des vergötterten Schejchs Nähe so lebendig, daß den Blutzeugen dieser Schrei entfährt. Das nächste und besonders deutliche Seitenstück liefert, wie gesagt, der Schluß der Johannes-Offenbarung (vgl. dazu Hebr. 10, 37) sowie das μαραναθα im 1. Kor., 16, 22, wo bekanntlich μαράνα + θα (= aram. מָרָנָא תָא, d. i. »unser Herr, komme!«) zu scheiden ist.

[3]) Eine ausgezeichnete Inhaltsangabe findet sich bei Charles Rieu, *Catalogue of Turkish Manuscripts in the British Museum*, London, 1887, S. 254; vgl. G. Flügel, *Die arab., pers. und türk. Handschriften der Wiener Hofbibliothek* II, S. 267. Die höchst interessante Abhandlung bespricht eine Reihe strittiger Punkte, wie das Tabakrauchen, Kaffeetrinken, den Reigen der »mystischen Mönche« usw., lauter Fragen, die damals zu argen Parteiverfolgungen zwischen den Rechtgläubigen und den »Mystikern« geführt hatten (vgl. darüber J. v. Hammer, *GdOR.* V, 163 und besonders V, 528 ff.).

und Ḥāddschī Ḫalīfa sagt sich darin wenige Monate vor seinem Tod von seinem ersten Lehrer, dem starrgläubigen Eiferer Qāḍīzāde los. Ganz am Schlusse des Büchleins (im Druck v. J. 1306 (1888), Sammlung des Ebu'ẓ-ẓijā, No. 71, S. 132, oben), wo von dem Streit des Qāḍīzāde gegen den »*raqṣ*« (رقص) und »*dewr*« (دور) der Derwische die Rede ist, heißt es wörtlich:

جمهور خلوتیه ومولویه ومقبره بکلجیلری کندویه دشمن اولمشیدی.
تختہ دپنلر ودودك چلانلر یتنش طوقلی دده! یتنش بوقاغیلی دده! دیو
هر وعظی طعن وطنزدن خالی دکل ایدی.

»Die sämtlichen Chalwetī und Mewlewī und Friedhofswächter [1]) waren seine Feinde geworden. Die *taḫta depenler* (d. i. also die Chalwetī) und Flötenspieler (d. i. die Mewlewī) schrien »Komm Ṭoqlu Dede! Komm Boqaghili Dede!« und hörten nicht auf, jede seiner Predigten aufs heftigste zu schmähen und zu verhöhnen.« Die Fälle sind überraschend ähnlich, und es wäre von großem Wert, einmal diesen Derwischrufen nachzugehen; bezüglich des *türbedār* Ṭoqlu Ibrāhīm Dede verweise ich auf die »*Ḥadīqat ül-dschewāmi'*« I, 143 (Stambul 1281), über den Boqaghili Dede, der übrigens ein auffallendes Seitenstück zu dem christlichen Heiligen Andreas darstellt, hat Friedrich Schrader in seinem hübschen Buch über »*Konstantinopel*« (Tübingen 1917) S. 94—95 anziehend gehandelt und weiteren Forschungen vorgearbeitet.

Die angedeutete Ansicht, daß sich »Dede Sultan« auf Bedr ed-dīn beziehe, leitet von selbst auf die Frage, was eigentlich der große Rechtsgelehrte und Schejch mit seinem Auftreten bezweckt haben mag. Am nächsten läge die Vermutung, daß er im Bunde mit den unzufriedenen, in ihrem Besitz stark geschmälerten Kleinfürsten wie Dschunejd, Isfendijār und Mirçea stand. Dafür sprächen die ausdrückliche Erwähnung seiner Beziehung mit Isfendijār und Mirçea und schließlich auch die offenbar versuchte Verständigung mit den christlichen Behörden von Chios; die älteren osmanischen Berichte schweigen sich über ihre Meinung völlig aus, und gerade da, wo von den Absichten Bedr ed-dīn's gesprochen ist (fast immer in direkter Rede!), zeigen sich auffallende Abweichungen in den Quellen. Das ist sicherlich kein reiner Zufall. Man wird in der Annahme nicht fehlgehen, daß der älteste Bericht, nämlich der des Anonymus, den geschichtlichen Tatbestand am unverfälschtesten wiedergibt, in zweiter Linie wäre dann

[1]) *maqber bekṭschileri* »Grabeswächter« lautet heute noch der Name eines Derwischklosters bei Stambul. Vgl. Zenker II, 870 a u. d. W. *maqber*.

jenes des ʿAschiqpaschazāde zu gedenken. Hier ergibt sich nun die höchst überraschende Tatsache, daß sich Bedr ed-dīn im ersten Fall als »König, Mahdī« im zweiten aber als »*ḫalīfa*« bezeichnet haben soll. Die späteren Berichte vermeiden beide Ausdrücke und sprechen ganz allgemein von *pādischāhliq* und *beǰlik*. Religiöse Führer pflegen im islamischen Orient von den Zeiten Muhammeds an bis auf Leute vom Schlage ʿOs̱man Dan Fodio's (vgl. *Der Islam*, X, 1 ff.) nur allzuoft auch eine politische Rolle zu spielen. Bedr ed-dīn mit den Betrügern und falschen Propheten in eine Linie zu stellen, wie sie die Geschichte des Islams in so stattlicher und bunter Fülle aufweist [1]), muß aber doch wohl die Achtung vor seinen unzweifelhaft gewaltigen geistigen Fähigkeiten abhalten, die ihn schwerlich auf die Abwege eines gemeinen Verbrechers oder eines Narren geraten lassen konnten. Seinem ganzen Auftreten wird ein tieferer, seinen Lehransichten zugrunde liegender Antrieb die Kraft gegeben haben. Suhrawardī, der »Jünger der Geisterwelt« und Begründer einer eigenen, entweder nach ihm »Suhrawardīja« oder »*ischrāqījūn*«, auch »*nūrbaḫschīja*« (die »Lichtspendenden«, »Illuminaten«) genannten Sekte, ist der Verfasser eines »*ḥikmat al-ischrāq*« betitelten Werkes, in dem sich die »Einflüsse zweier ganz verschiedener Kulturkreise in phantastischer Weise zu einer wunderlichen Mischung von Philosophie und Mystik« vereinigen. Alfred v. Kremer hat daraus in seiner »*Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*« (S. 92 ff.) Auszüge veröffentlicht, aus denen einige Stellen hier Platz finden mögen. Dabei mag auf die Tatsache Gewicht gelegt werden, daß sich die sog. *silsile*, also wohl auch die Lehransichten Bedr ed-dīn's mit der Suhrawardī's lange Reihen hindurch begegnen (vgl. Anhang S. 103). »Die Welt war nie ganz ohne Philosophie und ohne einen Mann, der sie pflegte und den Beweise und offenkundige Tatsachen als solchen kennzeichneten. Dieser ist der Stellvertreter Gottes auf Erden« (*ḫalīfat allāh fi 'l-arḍ*) [2]). Kurz darauf (S. 94) heißt es weiter: »Denn ein Theosoph findet sich stets auf Erden vor, und er ist höher berechtigt als der spekulative Philosoph, um so mehr, als das Vikariat Gottes (*ḫilāfa*) nicht unbesetzt bleiben kann. Unter dieser Herrschaft verstehe ich aber keine Gewaltherrschaft, sondern der Imām, der zugleich Theosoph ist, kann öffent-

[1]) Vgl. darüber den lehrreichen Abschnitt bei al-Abschīhī (Ibschaihī) im 76. Abschnitt seines Werkes »*Al-mustaṭraf fī kull fann mustaẓraf*« in einem der zahlreichen Kairoer Drucke (1272, 1304, 1305, 1306, 1308) oder in der Übersetzung von G. Rat (Paris, 1899). Außerdem vgl. A. v. Kremer, *Gesch. der herrsch. Ideen usw.*, S. 188: »Politische Abenteurer als Propheten«.

[2]) Vgl. dazu den Ausdruck خليفه يير يوزنده bei Neschrī, oben S. 41.

lich die Herrschaft übernehmen und ausüben oder auch insgeheim[1]).... Kommt nun wirklich die politische Macht in seine Hand, so ist sein Zeitalter lichterfüllt[2]).« Es ist ein bekannter, im Verlauf der islamischen Geschichte bis in die jüngste Vergangenheit herein sich oft wiederholender Fall, daß der Glaube an den Mahdī dazu diente, politisch-religiösen Empörern in ihren auf den Sturz des Bestehenden gerichteten Absichten als Rechtfertigung zu dienen, und daß der Mahdīgedanke gleichsam einen Lebensnerv des schī'itischen Systems darstellt, ist eingangs bereits angedeutet worden. Die Vorstellung vom verborgenen Imām führte im Laufe der Zeit zur Ansicht, daß nicht bloß in Mitgliedern der Familie 'Alī's sich Gott verkörpere, sondern daß auch gewöhnliche Sterbliche von Gott mit der Imāmwürde ausgestattet werden könnten; diese seien dann seine Stellvertreter auf Erden, die höchste Gewalt in göttlichen und weltlichen Dingen in ihrer Person vereinigten[3]). Ob der Seldschuqide Bedr ed-dīn sich in diesem Sinn zum Mahdī berufen fühlte oder ob er seinen Stamm gar auf 'alīdischen Ursprung glaubte

[1]) Über diese *aqṭāb* handelt ausführlich und zuverlässig der überaus gewissenhafte osmanische Geschichtsschreiber Muṣṭafā b. Aḥmed 'Ālī (عالی, st. 1599), der bekannte Verfasser des *künh ül-aḫbār*, im ersten *bāb* seiner sehr wichtigen, bisher ganz unbeachtet gebliebenen türkischen Abhandlung über die verschiedenen Heiligenklassen (»*sketch of the hierarchy of the spiritual wor[l]d*«, Ch. Rieu) *ḫiljet ül-ridschāl* (d. i. »*Schmuck der Männer*«), von der die Berliner Staatsbibliothek eine leider beschädigte (vgl. W. Pertsch, *Türk. Hss.*, S. 75, Nr. 38 aus H. F. v. Diez' Nachlaß), das Britische Museum eine vollständige Abschrift aus S. de Sacy's Besitz (vgl. Ch. Rieu, *Cat. of Turk. Mss.*, S. 19, *Or.* 3292) verwahrt. J. v. Hammer's Bemerkung, *GdOR.*, I. Bd., S. 585, Anm. ** zu S. 115, ist natürlich Verwechslung, da 'Ālī's, übrigens 1316 zu Stambul gedruckte (55 Ss.), *heft medschlis* nur die Belagerung von Szigetvár (1566) betreffen. J. v. Hammer hatte aber sicherlich die eben angezogene Berliner Sammel-Hs. »*Diez Fol.* 13, IV« vor Augen.

[2]) Suhrawardī selbst hat niemals seine in der »Philosophie der Erleuchtung« ausgesprochene Ansicht vom Imāmat in die Wirklichkeit umzusetzen versucht; kaum 38 Jahre alt, machte er auf Betreiben der Strenggläubigen zu Aleppo i. J. 587 (1191) Bekanntschaft mit dem Henker. Sein Grabmal ist noch heute dort als das des »getöteten Suhrawardī« (Suhrawardī *al-maqtūl*) außerhalb des Bāb al-faradsch in nächster Nähe des Christenviertels zu sehen. Offenbare Verwechslung bei E. Herzfeld und F. Sarre, *Archäol. Reise*, III. Bd. (1919), S. 179, wonach sich das Grabmal dieses berühmten Suhrawardī zu Baghdād befindet. Der Name *al-manqūl* ist zwar wohl auch dort *al-maqtūl* zu lesen, doch liegt hier die so häufige Vermengung mit einem andern Suhrawardī (vgl. Ibn Ḫallikān, hrsg Wüstenfeld, Nr. 823 und 507) vor, der »ebenfalls als Sufi und Schriftsteller bekannt war und auch in gelindem Geruch des Wundertuens stand«. Vgl. Th. Nöldeke, *Das arab. Märchen vom Doktor und Garkoch*, in den *Abh. Pr. Ak. d. W.*, Berlin, 1891, S. 4, Anm. Vgl. noch A. v. Kremer, *Mittelsyrien und Damaskus*, Wien 1853, S. 69. Natürlich wird S. vom Volk als Wundermann und Heiliger verehrt. Vgl. oben das über Muḥjī ed-dīn Gesagte S. 102, 1. Anm.

[3]) Vgl. dazu A. v. Kremer, *Geschichte der herrsch. Ideen*, S. 378; I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, S. 231.

zurückführen zu können, steht nicht fest; es ist mir unbekannt, inwieweit etwa die Seldschuqen sich solcher Herkunft rühmten[1]). In diesem Zusammenhang scheint nun auch die Anrede »Sulṭān« ihre Lösung zu finden[2]). Man wird ihn im Kreis seiner Anhänger als den Herrscher, den Sultan verehrt haben, und mit welcher Zähigkeit man von der Rechtmäßigkeit dieser Würde Bedr ed-dīn's überzeugt war, beweist des Dukas Schilderung von den standhaft ertragenen Martern seiner Jünger. Die Umstände, unter denen Bürklüdsche Muṣṭafā sein Leben hingab, erinnern nicht nur hinsichtlich der Todesart[3]) an

[1]) Die bildlichen Darstellungen in der seldschuqischen Kunst Kleinasiens, vor allem zu Qonia (vgl. die häufigen »*tschār* ʿ*Alī*'s«!) sind doch recht verdächtig, und es will mir scheinen, als ob wenigstens die letzten Rūm-Seldschuqen der Schīʿa näherstanden, als man gemeiniglich annimmt. Vgl. dagegen Friedr. Sarre, *Reise in Kleinasien*, Berlin, 1896, S. 68.

[2]) *Sulṭān* muß an sich nicht auf weltliche oder geistliche Herrschaft hinweisen, sondern kann ebensogut ein Kosenamen sein. So hieß jener langlebige Zeitgenosse des Ḥāddschī Bektasch, der mit ihm aus Khorāsān eingewandert war, ja auch (*qidemlī*) *Dede Sultan*. Vgl. Ewlijā, III, 368, 8 ff. Sämtliche, vorab die älteren und mit *dede* zusammengesetzten Derwischnamen tragen ein altväterliches, naives Gepräge. Ewlijā verwendet sehr oft *sulṭān* zur Bezeichnung berühmter Schejche. Vgl. z. B. II, 52, 7. Z. v. u., 200, 10 v. u.

[3]) Georg Jacob hat in seinen »*Beiträgen zur Kenntnis der Bektaschijje*«, *Türkische Bibliothek*, 9. Bd., Berlin 1908, S. 25, an die Tatsache, daß »das Oberhaupt jener Derwische, welche den großen Aufstand erregt hatten, dede Sultan, in Kreuzesform an ein Brett genagelt« wurde, die zunächst bestechende Folgerung geknüpft: »Die Strafe zeigt, daß man die Bewegung als Abfall zum Christentum auffaßte«, und zur Stützung seiner Ansicht den von Ibn Dānijāl überlieferten Fall herangezogen, daß unter Baibars ein Weinverkäufer gekreuzigt wurde, weil der Wein als christliches Getränk galt (vgl. G. Jacob, *Geschichte des Schattentheaters*, Berlin 1907, S. 36). Nun lautet die Stelle bei Dukas wörtlich also (S. 114, 14—17): τότε σταυρώσαντες αὐτόν, καὶ ἐπιθέντες καμήλῳ ἐκτεταμένας ἔχων τὰς χεῖρας πεπερονημένας ἐν σανίσι διὰ τῶν ἤλων, ἐθριάμβευσαν αὐτὸν ἐν μέσῳ τῆς πόλεως. Wie man sieht, geht aus ihr nicht unmittelbar hervor, daß Bürklüdsche Muṣṭafā »gekreuzigt« wurde. Sodann wäre wohl an die Tatsache zu erinnern, daß sich bei den morgenländischen Völkern mit der lateinischen oder griechischen Form des Kreuzes (hier käme überhaupt höchstens das sogenannte Andreaskreuz (×) in Frage), durchaus nicht der Begriff dieser Form der Todesstrafe verbindet. Die Kreuzigungsstrafe wird im Orient gewiß in der Weise gedacht und ausgeführt worden sein, wie sie für die Römer bei Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, S. 918—921 dargestellt wird. Darnach wurde dem angekleideten Verurteilten die Gabel (*furca*) auf den Nacken gelegt und die Arme an den beiden Händen festgebunden, weiter die Gabel und auf ihr der Körper an einem auf der Richtstätte errichteten Pfahl hinaufgezogen und an diesem auch die Füße festgebunden. Das Schlagwort ist deshalb auch bei der Kreuzigung »suspendere«, was dem arabischen صلب (vgl. das talmudische צלב; J. L. Saalschütz, *Mosaisches Recht* II, 470) entspricht. Im Islam gründet sich die Kreuzigungsstrafe auf Qor'ān V, 37. Die Strafformen sind bei den Islamvölkern schon in alter Zeit von den weltlichen Richtern im Widerspruch mit den kanonischen *ḥudūd* ausgeführt worden, und über willkürliches Strafverfahren klagen ja die kanonischen Buchgelehrten unaufhörlich (vgl. I. Goldziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Sekte der Bāṭinijja*, Leiden 1916, S. 94). Bezüglich der

jenen berühmten Wollkrempler (*al-ḥallādsch*) Ḥusain Manṣūr, dessen Hinrichtung i. J. 309 zu Baghdād unter den fürchterlichsten Folterqualen stattfand, die er bis zum letzten Atemzug gleichfalls mit bewundernswertem Mut über sich ergehen ließ [1]). Gerade dieser Umstand läßt vermuten, daß eine starke Zauberkraft in den Lehren des Meisters enthalten war, die ihren Bekennern bis zum Äußersten an ihnen festzuhalten die Stärke gab. Sie wurden denn auch schwerlich mit dem Scheich zu Seres begraben. So darf es nicht überraschen, daß, wenn auch nur kärgliche, Nachrichten vorhanden sind, die von einem Fortleben der Lehre Bedr ed-dīn's Zeugnis geben. Hier ist zunächst jener geheimnistuerischen Andeutung Neschrī's zu gedenken, die besagt, daß noch in seinen Tagen in jener Gegend Jünger Bedr ed-dīn's lebten; über sie raune man sich wunderliche Mären zu, von

---

Kreuzigung wird es den Richtern nicht schwer gewesen sein, die Fälle, in denen sie verhängt wurde, auf den in jener Qor'ānstelle erörterten Straffall zurückzuführen. Als Musterbeispiel gilt wohl der Fall al-Ḥallādsch (*Arīb*, hrsg. von M. J. de Goeje, Anm. 100—109); vgl. L. Massignon, *Quatre textes inédits relatifs à . . . . . Halladj*, Paris 1914, wo übrigens die Berichte über die Hinrichtung stark auseinanderlaufen, vgl. S. 13—14, 23, 24, 25, 35, 51, 52). Darüber, wie die Strafart vollzogen wurde, herrscht überhaupt in der Literatur Meinungsverschiedenheit, schon selbst in der Deutung des Qor'ān-Verses (nämlich, ob die dort erwähnten Strafen wahlweise zu verstehen oder der Einsicht des Richters anheimgestellt seien). Auch darüber, wie sie ausgeführt wird:

وهل يقتل ويصلّب او يصلّب حيّا ويثقل ويضعن حتى يموت خلاف

(Qasṭallānī zu Buḫārī, *Muḥāribūn*, ganz am Anfang; Baiḍāwī, zur Stelle, Zamaḫscharī, zur Stelle; Ṭabarī, *Tafsīr*). In den meisten Fällen bestand die islamische »Kreuzigung« darin, daß der Körper eines schon getöteten Menschen an einem Pfahl oder einem Baumstrunk (جذع), auch wohl an einer Mauer festgemacht und so dem Schimpf preisgegeben wurde. Vgl. Qor'ān XX, 74, wo صلب neben قتل gebraucht wird; ferner *The Kāmil of al-Mubarrad*, ed. by Wm. Wright, Leipzig 1892, S. 709, 710.

صلب wird sogar von einem zur Schau gestellten Kopf gebraucht. Vgl. Ṭabarī, II, 1714, 13; ferner *Maverdii constitutiones politicae*, hrsg. von Max Enger, Bonnae 1853, S. 105; A. v. Kremer, *Kulturgeschichte* I, 545. Die Strafe σανίδι προσδεῖν ist uralt; vgl. Plutarch, *Perikles* 28; eine der Kreuzigung entsprechende Strafe war ἐν (πρὸς) τῇ σανίδι δεῖν; vgl. dazu Aristoph., *Thesmoph.*, 931, 940.

1) Beachtung verdient auch die Tatsache, daß B.s Jünger meinten, ihr Meister sei nicht gestorben, sondern führe sein altes Leben weiter. Das nämlich wird z. B. auch von al-Ḥallādsch behauptet (vgl. R. Dozy, *Het islamisme*, Haarlem 1863, S 218). Auch von Suhrawardī geht die Sage (vgl. A. v. Kremer, *Mittelsyrien und Damaskus*, Wien 1853, S. 69), ebenso von Muḥammad ibn al-Ḥanafīja (vgl. Schahrastānī, hrsg. von Th. Haarbrücker I, 168), und vom letzten Imām Ḥasan al-'Askerī heißt es, er sei in einem unterirdischen Gange verschwunden, um am Ende der Zeiten wiederzukehren und die Welt zu beherrschen. A. v. Kremer, *Gesch. der herrsch. Id.*, S. 378. — Über den Auferstehungsglauben vgl. auch Graf v. Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris 1866, S. 214, 250.

denen man aber nicht näher reden dürfe. Viel wichtiger als diese knappe Bemerkung ist indessen ein längerer Bericht des Arabers Quṭb ad-dīn[1]), der 990/1582 als Muftī zu Mekka starb; sein bekanntestes Werk ist die von F. Wüstenfeld herausgegebene »*Geschichte der Stadt Mekka und ihres Tempels*« (*Die Chroniken der Stadt Mekka*, III. Bd., Leipzig 1857), wo er bereits unter der Regierung Murāds Bedr ed-dīn's gedenkt (vgl. a. a. O. S. 255). Weit ausführlicher sind nun die Angaben über ihn in seinem nur handschriftlich überlieferten »*muntaḫab al-ta'rīḫ*«, das in einer sehr guten Abschrift in Leiden (Ms. Leid. arab. 2010) vorliegt. Sind auch Quṭb ad-dīn's Mitteilungen nur mit Vorsicht zu benutzen, soweit sie osmanische Verhältnisse betreffen, so ist im vorliegenden Fall die Erzählung so durchsichtig, daß der geschichtliche Kern leicht aus seiner sagenhaften Hülle herauszuschälen ist. Sie lautet nach der Leidener Handschrift (Bl. 97 b, 5. Zl. bis Bl. 98 a, 2. Zl.)[2]) wörtlich also:

محمود بن اسرائيل صاحب جامع الفصوليين اصله من مملكة كرده من قصبة يقال لها صماو بكسر الصاد المهمله اخره واو كان والده قاضيا بتلك القصبة فتربّى هو فى حجر العلم وترقّى فى المناصب الى ان صار قاضى عسكر عند السلطان [موسى بن ابى يزيد بن مراد بن اورخان][3]) بن عثمان ثم فرغ من تلقا نفسه عن قضآ العسكر وسلك طريق القوم وارتاض نحو سبع سنين فى ادرنه تحت الارض ثم برز وحصل له نوع اختلال فتوجه الى مملكة افلاق فاجتمع عليه نحو ثلثين الفا من المريدين وخشى السلطان من خروجه فاستشار شخصا من المشايخ يقا له قره دآي فى امره فقال له لا يخالف ما امرت به فارسل السلطان اليه جاوشا وامره بصلبه حيث وجده فلما قدم عيله اراد فقراوه وجماعته ان يمنعوه ويخرجوا فمنعهم عن ذلك واستدعى الجاوش وقال له فيم جيئت فقال ان السلطان امرنى بصلبك فاستمهله الى ان توضا وصلى ركعتين ثم اخرج له حبلا مبرومًا من وبر وناوله للجاوش

[1]) Quṭb ad-dīn al-Nahrawālī, geboren 917/1511, war fast sein ganzes Leben lang im fernen Mekka ansässig, weilte aber zweimal zu Studienzwecken in Stambul, wie er ausdrücklich in seinem Bericht erwähnt, nämlich 943/1536 und 956/1557 (vgl. den arab. Text bei Wüstenfeld S. 534). Über Quṭb ad-dīn und seine Arbeiten vgl. C. Brockelmann, *Arab. Lit.-Gesch.*, II, 381. C. Brockelmann hat mich auch auf diesen höchst belangreichen Bericht des Quṭb ad-dīn durch die Auszüge gebracht, die er im II. Bande seiner *Arab. Lit.-Gesch.* auf S. 225, 1. Anm. gibt.

[2]) Die Abschrift danke ich der bereitwilligen Freundlichkeit Cornelis van Arendonk's zu Leiden, wofür ich ihm auch an diesem Orte herzlich danken möchte.

[3]) von mir ergänzt; das [Geklammerte] fehlt in der Hs.

وقال اصلبنى بهذا فانى كنت اعددته لذلك وقد رايت واقعة تدل على ذلك وهذا حبل قرات عليه كذا كذا الف مرة قل هو الله احد والاخلاص فصلبه به ثم اجتمع عليه فقراوه وحملوا جثته الى سيروز بقرب سلانيك واسكب من بلاد رومیلی ودفن هناك وجعل له خانقاه عظيمه ويقصد بالزيارة غير ان اتباعه نسبوا اليه امورا باطله ما قال بها فيها نوع وسعة فى الدين وهو بري عن ذلك وله من المولفات جامع الفصولين الفه لما كان قاضى العسكر وله كتاب فى التصوف سماه الواردات جمعها بعد ارتياضه وشرحها جماعة منهم ابن اخته ومنهم الشيخ ياوسى والد مفتى بلاد الروم فى عصرنا والشيخ الهى وهو استاد امير بخاري الذى يعتقد [Bl. 98a] فى بلاد الروم وله غير ذلك من الرسائك والكتب التى لم تصل الينا ولم تشتهر ولم اقف على من ترجمه سنة وفاته اه انه الف جامع الفصولين فى (1 [Zeitangabe fehlt]

Danach hätte mithin, um den Inhalt kurz wiederzugeben, Bedr ed-dīn zu Adrianopel freiwillig auf das Amt des Heeresrichters verzichtet und sieben Jahre lang als Büßer unter der Erde zugebracht. Dann sei er in der Walachei als Prophet erstanden und habe in Kürze gegen dreitausend Jünger um sich geschart. Der Sultan, dessen Mißtrauen dadurch erweckt worden sei, habe einen »*tschausch*« entboten mit der Weisung, Bedr ed-dīn hinzurichten. Dieser habe sich indessen aus freien Stücken ausgeliefert, sei getötet worden, worauf seine Leiche seine Anhänger nach Seres brachten, wo sie über seinem als Heiligtum verehrten Grab ein ansehnliches Kloster errichteten und seine Lehre im freigeistigen Sinn entstellten (vgl. Brockelmann, a. a. O. II, 225, 1. A.). Das Wichtigste ist wohl die Meldung, daß in Seres ein Kloster aus Jüngern Bedr ed-dīn's bestand, und dazu stimmt in einer auffallenden Weise die Mitteilung des Brusali Meḥmed Ṭāhir Efendi, daß er mit eigenen Augen zu Seres in einem Kloster das *menāqib-nāme* Bedr ed-dīn's gesehen habe[2]). Das Grabmal Bedr ed-dīn's, das sich bis in die Gegenwart erhalten hat, steht indessen gesondert, und ein Derwischkloster, angeblich der Mewlewī, befindet sich nach dem Zeugnis des oben erwähnten neugriechischen Schriftstellers außerhalb der Stadt

[1]) Vgl. jedoch F. Wüstenfeld, *Chroniken von Mekka*, III. Bd., S. 255, wo als Sterbejahr »٨١٨« vom selben Quṭb ad-dīn angegeben wird.

[2]) Vgl. dessen »*Oşmānli mü'ellifleri*, Stambul 1333, S. 39: سيروزده كى دركاهلرنده منظوم اولان . . . . . .

an der Nordwestmauer. Ob dieses mit dem der Anhänger Bedr ed-dīn's einerlei ist, müßte eine Untersuchung ergeben, die sicherlich lohnend wäre [1]). Ob allerdings in diesem Kloster noch die Überlieferungen an die Vergangenheit, die ein halbes Jahrtausend zurückliegt, wachgehalten werden, ist mehr als fraglich. Politisch haben die Klosterinsassen heute schwerlich mehr die Ziele der alten Ordensjünger. Diese, weit entfernt, die Lehren ihres zum Märtyrer gewordenen Herrn und Meisters nicht politisch zu erproben, erscheinen ein halbes Jahrhundert nach dem Drama von Seres plötzlich in einem regen Zusammenhang mit einer Bewegung, die damals noch in bescheidenen Anfängen stak, mit der Zeit aber zu einer Kraft und Stärke gedieh, die den Bestand des osmanischen Reiches und damit des rechtgläubigen Islams im nordwestlichen Asien und Europa aufs bedenklichste bedrohte, der Herrschaft des persischen Ṣefewīdengeschlechtes.

BEDR ED-DĪN UND DIE ṢAFAWIJJA.

Im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts lebte zu Erdebīl [2]) im nördlichen Āserbeidschān ein großer Ṣūfī-Schejch namens Ṣafī ed-dīn

[1]) Vgl. darüber BZ., III. Jg., Leipzig 1894, S. 224. — Während der letzten Bogendurchsicht erhalte ich eine ausführliche Zuschrift vom Direktor der Kaiserlich Osmanischen Museen, Exzellenz Ḫalīl Edhem Bej, d. d. Stambul, 16. Sept. 1920, der ich folgende, ihm von Meḥmed Ṭāhir Bej freundlichst gelieferte Angaben entnehme: Das *tekke* zu Seres, das dem Orden der Qādirī angehört,' befindet sich tatsächlich im Westviertel der Stadt und ist aus Holz erbaut. Es liegt unweit einer *Orta Mezārliq Dschāmi'i* geheißenen Moschee. Daneben steht die *türbe* des Schejchs Bedr ed-dīn, ein Steinbau mit einer Pyramide, wie bei den seldschūqischen *künbed*'s. Eine geschichtliche Inschrift oder ein *ta'rīḫ* hat Ṭāhir Bej nicht gesehen, weder am gemauerten Grabe noch an der Tür. Über der Tür dagegen ist, in Marmor gemeißelt, lediglich nachstehender *ḥadīṯ* zu lesen: اذا تحيّرتم في الامور فاستعينوا من اهل القبور Die Bevölkerung von Seres spricht wenig von Bedr ed-dīn; man darf somit sagen, daß der Schejch im Volksmunde nicht weiterlebt. Nur gegenüber der *Eski Dschāmi'*, hinter einem Barbierladen, zeigt man heute noch den Platz, wo er gehenkt worden sein soll. — Der *ḥadīṯ* klingt sehr neu und unkanonisch.

[2]) Eine gründliche Quellengeschichte der Ṣefewīden fehlt noch gänzlich, obschon darüber eine überaus reiche Literatur in europäischen und orientalischen Sprachen vorhanden ist. Die engen staatlichen und kaufmännischen Beziehungen, die vor allem Italien (Venedig, Pisa) mit Persien im 16. Jahrhundert und schon früher verbanden, haben eine reichhaltige Aufklärungsliteratur hervorgerufen, über die übrigens schon Charles Schefer im Vorwort zur Neuausgabe von P. Raphaël du Mans' »*Estat de la Perse en* 1660« (Paris, 1890) wertvolle Mitteilungen gemacht hat. Ich verweise auf dieses Werk und bringe im folgenden einige Nachträge und Ergänzungen: Schon Uzun Ḥasan schickte nach der Lagunenstadt und ließ zur Abwendung der gemeinsamen Türkengefahr um Schießpulver, Geschütze und Stückknechte bitten. Man erfüllte seinen Wunsch und sandte das Kriegsgerät unter der Führung zweier Edelleute, des Ambrosio Contareni und des Josafat Barbaro nach

Abū Isḥāq, der seinen Stamm auf ʿAlī's Enkel Mūsā ʾl-Kāẓim, den

Persien. Beide hinterließen Berichte, von denen der des J. Barbaro der wertvollere ist. Er erschien erstmals erst 1543 zu Venedig in der Aldo'schen Druckerei, wurde oft aufgelegt und übersetzt. Zu warnen ist vor der lateinischen Übertragung des Nürnbergers Jakob Geuder von Herolzberg (vgl. J. Beckmann, *Lit. der älteren Reisebeschreibungen* I. 1, S. 190, Göttingen 1807; J. G. Hager, *Geogr. Büchersaal*, 1764, I, 704), der leider mehrmals gedruckt und sogar von P. Bizaro in dessen Sammlung »*Historia Rerum Persicarum*«, Frankfurt 1601, ff. übernommen wurde. In P. Bizaro's Werk sind die wertvollsten Erscheinungen über Persien, freilich alle in lateinischer Übersetzung, bequem zusammengestellt. Über Josafat Barbaro vgl. man *Giornale de' letterati d'Italia* XXVIII, 139 (dort Grabinschrift des 1494 Gestorbenen), über sein Leben und sein Werk ebenda XVIII, 406.

Weit wertvoller und wichtiger als diese Wanderberichte sind die Aufzeichnungen eines Konstantinopler Edelmannes, des Kantakuzenen Theodor Spandugino, dessen höchst gewissenhafte und kaum zu berichtigende Angaben in einem Aufsatz »*Vita di Sach Ismael et Tamas Rè di Persia chiamati Soffi, nella quale si vede la cagione della controversia, che è tra il Turco e il Soffi*«. Er wurde von Francesco Sansovino in die Sammlung »*Dell' Historia vniversale dell' origine et imperio de' Turchi*«, Venezia MDLXIIII auf S. 97 b bis 105 b aufgenommen. Dort ist auch (S. 72 b ff.) desselben Verfassers Abhandlung über die Türken abgedruckt, von der Charles Schefer nach einer auf der Pariser Bibliothèque Nationale befindlichen Handschrift eine selten beachtete Neuausgabe u. d. T. »Theodor Spandouyn Cantacasin, *Petit Traicté de l'origine des Turcqz*« (Paris 1896, 18°; auch bei C. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'Histoire de la Grèce* [Venedig] 1890) veranstaltet hat. Etwa gleichzeitig, aber unbedeutender sind des Bischofs von Nocera, Paolo Giovio, »*Commentarj delle cose de' Turchi*« (Venedig 1541, Vorrede bereits vom 22. Januar 1531; vorher schon lateinisch von Francesco Negri, Paris 1538), die F. Sansovino neuerdings herausgab. Viel wichtiger sind dagegen des Caterino Zeno »*De i commentarii del viaggio in Persia*« Venedig 1558 (vgl. Neudruck bei Pl. Zurla, *Dissertazioni intorno ai viaggi e scoperte settentrionali di Nicolo ed Antonio fratelli Zeni*, Venezia 1808; ferner X. Bd. der *Annales de Voyages de* Malte-Brun). Beachtung und Verwertung verdienen ferner des Portugiesen Pedro Teixera »*Relaciones de origen, descendencia y succession de los reyes de Persia y de Harmuz*«, Antwerpen (Amberes) 1600; P. Teixera weilte lange auf der Portugiesenbesitzung Hormuz (1604), und seine Angaben über die »sofi« sind besonders beachtenswert (vgl. jedoch *Notices et extraits* IX, 1, S. 131 ff.; ferner S. Jak. Baumgarten, *Nachrichten von einer Halleschen Bibliothek*, VI, 302 ff.). Für den gleichen Zweck kommt in Frage des Joh. Laur. Ananias »*L'universale, Fabrica del Mondo*« (Venedig 1576, 1583, 1596, mit guten Angaben) und endlich die ungedruckten Nachrichten »*Dell' origine, vita et fatti d'arme del Gran Sophi, al Dogie di Venetia*, per un maestro Giovanni Rotta, nel 1505, di marzo« auf der Biblioteca Nazionale zu Neapel (Standort MS. X F 50). Der Verfasser ist offenbar derselbe wie der des höchst seltenen Büchleins »*Vita, costumi e statura di sofi*«, das o. J. zu Venedig erschien. Für die spätere Zeit kommt des Rovreiter Arztes Giovanni Tommaso Minadoi († 1615) »*Historia della guerra fra Turchi e Persiani dal* 1577 *al* 1585 (Venezia 1588, lateinisch bei Bizaro a. a. O., deutsch Frankfurt a. M. 1592), die als Bericht eines Augenzeugen (M. war sieben Jahre lang Arzt bei den venezianischen Levantekonsulaten) besonderen Wert beanspruchen darf. Einschlägig ist ferner des Gian Maria Angiolello aus Vicenza »*Historia Turchesca di G. M. A. Schiavo et altri Schiavi dell' anno* 1429 *sin al* 1513«, die in einer Pariser Handschrift (Bibl. Nationale, fonds ital. No. 1238) vorliegt und deren Ausgabe durch die von J. Ursu (Jassy) 1909 zu Bukarest besorgte nicht erledigt ist. Vgl. darüber nunmehr die thèse von Jean Reinhard, »*Essai*

sur J.-M. Angiolello« (Angers 1913), die, obwohl ohne jede Kenntnis der osmanischen Quellen geschrieben, doch Beachtung verdient und zur Untersuchung anregen sollte, ob nicht die »*Historia turchesca*« etwa eine Übersetzung eines frühosmanischen Geschichtschreibers ist. »*Breve narratione della vita et fatti del signor Usuncassano per Giovan' Maria Angiolello*« enthält der II. Band von Ramusio's »*Navigationi e viaggi*«, Venedig 1559, S. 66 ff. Ohne jeden Geschichtswert ist die erdichtete »*Histoire de Méhémet II., empereur ottoman, enrichie de lettres originales, traduites du grec et de l'arabe, sur des manuscrits trouvés à Constantinople*«, par M. B *** de M ***, Paris, Duchesne, 1764, 2 Bändchen in 12°, im gleichen Jahr und Format einbändig nachgedruckt, unter dem Titel »*Lettres turques, historiques et politiques, écrites, tant par Méhémet II, empereur ottoman, que par ses généraux, ses sultanes, un de ses ambassadeurs, et Usum-Cassan, roi de Perse* (!), *son contemporain, traduites du grec et de l'arabe, avec de notes et une histoire de la vie de ce conquérant*«, par M. B *** de M***. Wenn N. Jorga in seiner *Osmanischen Geschichte* II, 168, 2. Anm., dieses lächerliche, schon im Titel als solches kenntliche Machwerk »zu vergleichen« rät und es gleichsam so zum Wert einer geschichtlichen Quelle erhebt, obendrein als Verfasser »Barbier du (!) Mesnard« bezeichnet (gemeint war natürlich Casimir Barbier de Meynard, 1827—1908!), so beweist dies aufs neue seine unglaubliche Sorglosigkeit und den Mangel an Kritik in seinem Buche. Der wirkliche Verfasser ist ein nicht weiter bekannter Franzose namens Belin de Monterzi, über dessen Lebensumstände auch die *Biogr. Univ.*, nouv. éd., III, 534 gar nichts bringt.

Vielleicht die klarste und unmittelbarste Vorstellung des ungeheuren Eindruckes, den das Erscheinen des neuen Propheten, des »*Sophi*«, und die unheimlich rasche Ausbreitung seiner Lehre im Abendlande hervorrief, zugleich wohl aber auch die wertvollste zeitgenössische europäische Quelle für den künftigen Erforscher der Frühgeschichte der Ṣafawijja liefern die Tagebücher (*diarii*), die der venezianische Senator Marino Sanuto in den Jahren 1496—1533 mit unsäglichem Fleiße niederschrieb und die nunmehr in 59 starken Quartbänden 1879—1902 zu Venedig im Druck erschienen. Diese gewaltige Chronik enthält in Gestalt eingestreuter, meist an den *Consiglio de' Pregadi* gelangter Briefe und Berichte (*relazioni*) venezianischer Baili, Levantekonsuln und Kaufleute eine Überfülle bis heute gänzlich unverwerteter Nachrichten über Ismā'īl und seine Erfolge (vgl. z. B. IV, Sp. 487 ff.; 500 ff. usw.; genaue Register am Ende jedes Bandes).

Aus der arabischen Literatur macht Franz Teufel in ZDMG. XXXV, 91 einige wertvolle Angaben. Vgl. ferner Paul Horn in E. Kuhn's und W. Geiger's *Grundriß der iranischen Philologie*, Straßburg 1904, II. Bd. auf S. 586—587, wo einige Mitteilungen aus Petersburger Handschriften gegeben werden. Die kostbare Bücherei des Schejch Ṣafī ed-dīn wurde nämlich 1827 von General Paskewitsch nach Petersburg überführt; ihre genaue Durchforschung ist m. W. noch nicht erfolgt, und ich bin nicht sicher, ob die von P. Horn durchsuchten Hss. überhaupt ihr angehören.

Eine »*Liste der Manuskripte aus der Moschee des Scheich Ṣeṣī zu Ardebil*«, nämlich der 166 vom Grafen Suchtelen nach Petersburg verschleppten Handschriften, veröffentlichte Chr. M. v. Frähn im »*Petersburger Journal*«, 1829, Nr. 138 (vgl. dazu JA., new series, vol. II, 1830, S. 78). — Vgl. ferner E. B. Olliver, *The Safwī Dynasty of Persia*, JASB. LVI. Bd., S. 37 ff. (Kalkutta 1887), ferner E. D. Ross, *Early years of Shāh Ismā'īl*, Straßburger Doktorschrift, 1896 (abgedruckt im JASB. 1896, S. 253 ff.; vgl. dazu JASB. 1902, S. 170). — Sehr wichtig für die Frühgeschichte der Ṣefewīden scheint die *silsilat an-nasab aṣ-Ṣafawijja* zu sein, von der eine Hs. aus dem Nachlaß von Sir A. Houtum-Schindler († 1916) in den Besitz E. G. Browne's überging. Vgl. dessen klassische, hier leider nicht mehr verwertete »*History of Persian Literature under Tartar Dominion* (*A. D.* 1265—1502)«, Cambridge, 1920, S. 474 und 484.

Sohn Ḥusejn's, zurückführte [1]). Er segnete im Geruche der Heiligkeit am 12. September 1334 das Zeitliche und fand am Orte seiner Wirksamkeit ein heute noch vorhandenes, als berühmtes Heiligtum verehrtes Grab. Auch der Sohn Ṣadr ed-dīn, der Enkel Ḫodscha ʿAlī sowie der Urenkel Schejch Ibrāhīm saßen auf dem Teppich beschaulichen Daseins, ohne die breitere Öffentlichkeit mit ihren Wünschen und Ansprüchen zu behelligen. Der Ruf ihres heiligmäßigen Lebenswandels drang sogar bis nach Brussa an den Sultanshof, von wo alljährlich reiche Gaben und wohlgefüllte Beutel nach Erdebīl abgingen (vgl. ʿĀschiqp. S. 264). Schejch Dschunejd, Ibrāhīm's Sohn, indessen trat mit politischen Umtrieben an die Öffentlichkeit, die so bedenklich wurden, daß ihn Dschihānschāh, der Fürst des Weißen Hammels, dem auch Erdebīl untertan war, des Landes verwies. Er floh zu Uzun Ḥasan, dem Herrn des Schwarzen Hammels, der ihm nicht nur gastliche Aufnahme gewährte, sondern auch seine Tochter Ḫadīdscha Begum (aus der Ehe mit Katharina (»Despina Katon«), einer christlichen Prinzessin) [2]) zur Frau gab. Eines Tages erschien nun Schejch Dschunejd zu Qonia im Kloster Ṣadr ed-dīn's [3]), dem damals gerade Schejch ʿAbd al-laṭīf [4]) vorstand. Er machte dem Ankömmling schwere Vorwürfe wegen seiner sonderbaren Glaubensansichten (*iʿtiqād*) und bezeichnete ihn als Ketzer. »Mit dieser Lehre bist du ein Ungläubiger (*kjāfir*) geworden, jeder, der sich dir mit diesem Glauben anschließt, wird auch ein Ungläubiger!«, lautete der Bannspruch des rechtgläubigen Schejchs (vgl. ʿĀschiqpaschazāde S. 265 ff.) [5]). Dschunejd hielt es für geratener, Qonia den Rücken zu kehren. Hören wir, was ʿĀschiqpaschazāde [6]) hierüber berichtet:

[1]) Vgl. S. de Sacy, in *Notices et extraits*, IV, 276, note e; *Mélanges asiatiques*, I, 543; P. Horn im *Grundriß für iran. Philologie*, II, 586. Es ist bemerkenswert, daß auch Ḥāddschī Bektasch vom Imām Mūsā'l-Kāẓim seine Abstammung herleitet. Vgl. ʿĀlī, *künh ül-aḫbār*, V. Bd., S. 52—58. Er hieß darnach eigentlich Sejjid Muḥammad b. Muḥammad b. Ibrāhīm Nīschapūrī. Todesjahr nach ʿAlī Rifʿat, *Lughāt-i taʾrīḫīje*, III, 75 ist 738 (= 1337); dies ist aber, wie schon ʿAlī Rifʿat, *Mirāt ül-meqāsid*, S. 180 zu lesen ist, nur تاريخ لغظى des Wortes بكتاشيه.

[2]) Sie war eine Tochter des Großkomnenen Kalo-Joannes (IV.); vgl. J. Ph. Fallmerayer, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*, München 1827, S. 259 ff.

[3]) Schejch Ṣadr ed-dīn (qonewī, »von Qonia« zubenannt), genauer Abu 'l-maʿālī Meḥmed b. Isḥāq, war der Schüler und Schwiegersohn des großen Freigeistes Muḥjī ed-dīn, genannt Ibn ʿArabī (st. 1240) und starb 671 (1272/73) zu Qonia, wo sein Grab noch heute, ganz in der Nähe des Bahnhofs, gezeigt wird (vgl. Ewlijā III, 27). Im ersten Stockwerk der Türbe befindet sich eine kleine Bücherei, bei deren Durchsicht ich im Oktober 1918 übrigens keine bemerkenswerten Handschriften vorfand.

[4]) Vgl. über ihn *Ḥadīqat ül-dschewāmiʿ* I, 153, 10. Z., Ewlijā, II, 50.

[5]) Vgl. dazu des Herausgebers ʿĀlī Bej Vorwort S. 8

[6]) In der arabischen Geschichtsliteratur ist dieser denkwürdige Zug Dschunejds

»Sobald der Morgen graute, verließ Schejch Dschunejd Qonia, ging von dannen und begab sich in die Landschaft Warsaq. Schejch ʿAbd al-laṭīf sandte dem Qaramān-oghlu Ibrāhīm-bej Nachricht, er schrieb ihm einen Brief des Inhalts: »Das Ziel dieses Schejchs Dschunejd ist nicht Ṣūfīgesinnung (*ṣūfīliq*), er hat das heilige Recht verletzt und verlangt nach Herrschaft!«, also sagte er. Unter diesen Umständen gab Qaramān-oghlu auch dem Herrn von Warsaq [1]) Meldung mit dem Wortlaut: »Ergreift den Schejch Dschunejd!« Nachdem er aus Warsaq[2]) einige Leute an sich gebracht hatte, ging er auf und davon. In der Gegend von Aleppo begab er sich nach dem Dschebel Arsūs [3]), im Arsusgebirge befand sich ein verfallenes Ungläubigenschloß [4]). Dies begehrte er von Bilāl-oghlu [5]), setzte es wieder instand und machte sich eine Wohnung daraus. Dort verweilte er nun einige Tage. Da versammelten sich nun bei ihm einige Leute des Sohns des Richters von Simāw aus Rūmeli und anderswoher einiges Gelichter. In Aleppo befanden sich Jünger (*mürīd*) des Mewlānā Aḥmed Bekrī sowie des ʿAbd el-kerīm Ḫalīfe Schejch Zejn ed-dīn [6]) (st. 870); die

nach Nordsyrien, soweit ich sehe, nicht erwähnt. Als Quelle kommt, da das Ereignis sicherlich nach Maqrīzī's Tod (1442) fällt, vor allem dessen Schüler Abu'l-Maḥāsin in Betracht, der bekanntlich eine äußerst fruchtbare Chronistentätigkeit entfaltete. Die *nudschūm az-zāhira fī mulūk Miṣr al-Qāhira*, die nur teilweise gedruckt vorliegen (»*Annales*«, Forts. v. W. Popper) erwähnen den Vorfall ebensowenig wie *al-manhal al-ṣāfī wa 'l-mustawfī ba'd al-Wāfī* (nach frdl. Mitteilung von Prof. R. Geyer-Wien, der die dortige Hs. Flügel 1173, Bl. 263 bis 273 (*Dschaqmaq*) einzusehen die Güte hatte. Die am ersten aufschlußreiche Fortsetzung von Maqrīzī's *as-sulūk lima'rifat duwal al-mulūk*, nämlich die *ḫawādit ad-duhūr fī mudīji 'l-aijām wa 'sch-schuhūr*, ist in der Berliner Abschrift 9462 leider unvollständig, in der Londoner (Brit. Mus. Add. 23, 294) mir unzugänglich. Ibn Ijās erwähnt Dschunejd nicht, asch-Schiḥna, den ḥaleber Ortschronisten (starb 1485, Werke nur hsl.), habe ich nicht eingesehen.

[1]) Unter Warsaq ist hier natürlich nicht der Tatarenstamm dieses Namens, sondern sind die gleichnamigen Turkmenen im bergigen Kilikien zu verstehen; vgl. Jos. v. Hammer, II, 262, über die dortigen Fürsten ebenda II, 294. Vgl. *Dschihānnumā*. 611, 19. Z.

[2]) Vgl. G. T. Minadoi bei P. Bizaro, *Hist. Rer. Pers.* S. 530: Hujus novitatis author exstitit Sexchiunus, vel ut clarius ejus nomen exprimamus, Siec Giunetus; hic sapientis et sancti nomen sibi sumpsit et subditis sibi gentibus, natura inconstantibus et superstitiosis persuadere conatus, primos illos Mahemetis successores contra jus et aequitatem, Principatus dignitatem usurpasse, eaque Alyum defraudasse, qui justitiae et modestiae laude clarus haeres legitimus extiterat, hunc solum in precibus invocari volebat, eique honorem debitum restituere, et priores tres tamquam damnatos et improbos eo spoliare cupiebat.

[3]) Gemeint ist der Dschebel Arsūs, ein Gebirgsstock am Golf von Iskenderūn.

[4]) Ungläubigenschloß, gemeint ist natürlich eine verfallene Kreuzfahrerburg, vermutlich das bekannte Sarepta, das der Atābeg ʿImād ed-dīn Zengī, der Vernichter des Fürstentums Edessa, im Jahre 1129 schleifen ließ. Heute As-saret.

[5]) Wer mit Bilāl-oghlu (Ibn Bilāl) gemeint ist, blieb mir unbekannt.

[6]) Vgl. über ihn *Ḥadīqat ül-dschewāmiʿ* I, 153. 10. Z., Ewlijā, II, 52, 7 v. u.

schickten zum Sultan von Ägypten Dschaqmaq (st. 1453) die Botschaft: »In deinem Land ist der *daddschāl* [1]) erstanden!« Der Sultan von Ägypten gab dem Statthalter von Aleppo die Weisung: »Auf, mit der Truppe von Ḥaleb nimm ihn gefangen!«. Der Statthalter von Ḥaleb war aber gerade krank und drang nun in den *ulu ḥādschib* [2]) von Aleppo; und so zogen sie aus wider den Schejch Dschunejd. Sie töteten etwa 70 Leute des Schejch Dschunejd, worunter sich 25 Leute des Sohns des Richters von Simāw befanden. Er selbst ergriff die Flucht, begab sich nach Dschānīq [3]). »Wer mich haben will, soll mich in Dschānīq suchen!«, sagte er.«

Wenige Jahre nach diesen Vorgängen, wohl 860 (1456), fiel Dschunejd im Kampf gegen Ḥalīl, den Herrn von Schemacha. Sein Sohn Ḥaidar [4]), wohl nach ʿAlī's Beinamen (Ṭabarī, *Annales* I, 3466, 14) so geheißen, trat sein fragwürdiges Erbe an. Hatte der Vater schon zahlreiche Anhänger gewonnen, so vermochte der Sohn ein ansehnliches Heer zusammenzustellen, das er durch eine einheitliche Kopfbedeckung, jenes berühmte »*tādsch-i Ḥaidar*«, aus scharlachrotem

[1]) Über den Begriff des *daddschāl*, des islamischen Antichrist, vgl. EI., I, S. 924. Der Ausdruck schließt übrigens nicht immer eschatologische Beziehungen in sich; er ist ganz gewöhnliche Bezeichnung für Fälscher, Lügner und Betrüger. Auch ḥadīṯ-Erfinder pflegt man als *daddschāl* zu bezeichnen. Vgl. I. Goldziher, *Muhammed. Studien*, II, S. 133, 174.

[2]) *ulu ḥādschib*, eigentlich der große Kämmerer; *ḥādschib* war im Khalifat von Baghdad, Syrien, Ägypten und Spanien die gewöhnliche Bezeichnung für Wesir, ersten Minister. Hier ist *ḥādschib* wohl der »Vertreter des Statthalters«, vgl. M. Sobernheim in EI., II, 219.

[3]) am Schwarzen Meer, vgl. oben S. 9.

[4]) Ḥaidar ist ein ausgesprochen persisch-schīʿitischer Name geworden. Damit hängt vielleicht der Löwe als Wappentier des persischen Reiches zusammen, wie ja *ḥaidarī* seit den Ṣefewīden geradezu als »königlich persisch« verwendet wird. Vgl. dazu M. Sanuto, *diarii*, IV, 300, 11 v. u. Aufgefallen ist mir an den in John P. Brown's tüchtigem, viel Stoff bietendem Buch über »*The Dervishes*« (London 1868) enthaltenen Derwischbildern, die unverkennbar auf morgenländische Vorlagen zurückgehen, die häufige, fast zusammenhanglose Beigabe von Löwen. Vgl. z. B. S. 57, 83, 148. Damit könnte sehr wohl der ʿalīdische Zug ausgedrückt sein. Derselbe amerikanische Verfasser erwähnt auch *ḥaidarī* als ärmelloses Gewand (vest without sleeves) bei den Bektaschi's (S. 147), womit man die »*ḥaiderīje*« genannte Mütze der Mewlewī's zu Qonia vergleiche. — Diese Benennung, der irgendein zauberhaftes Motiv zugrunde liegen dürfte, hatte ihre Seitenstücke, so etwa, wenn die Bektaschī's (nach P. Brown, *The Dervishes*, London, 1867, S. 147, 148) die Ohrringe *ḥasanī* und *ḥusajnī*, oder (S. 149, 151) den Hüftenstrick *qamberijje* (nach Qambar, dem Lieblingssklaven ʿAlī's!) benennen. (So scheint mir auch das *ḫyṣyr selmān* in der von H. Ritter mitgeteilten *ʿatābe* aus Amāra (*Der Islam*, X. Bd., S. 128, oben) erklärt werden zu müssen. Die Rolle, die *Selmān fārisī* spielt, ist bekannt. *Slīmānī* (Name des Zaubersteins Onyx, natürlich nach Salomon so geheißen), wie ich zuerst dachte, ist schon des Reimes wegen nicht möglich.)

Wolltuch kenntlich machte, das später zu dem Spottnamen der schī'itischen Perser bei den Türken (*qizil basch* [1])) wurde. Auch er galt als

[1]) Über den Ursprung der »bonnets rouges« des Morgenlandes laufen noch die sonderbarsten Anschauungen und Zweifel selbst in Fachkreisen um, so daß eine kurze Darlegung des Sachverhaltes vielleicht nicht ganz ohne Wert ist. An dem Vorhandensein einer scharlachroten Kopfbedeckung für die Anhänger Ḥaiders kann unter gar keinen Umständen gezweifelt werden. Dafür sprechen allein die zahllosen europäischen Reisebeschreibungen, die, teilweise gänzlich voneinander unabhängig, stets das Gleiche berichten; auch die morgenländischen Quellen sprechen davon. Als besonders lehrreich setze ich eine Stelle aus Löwenklau's »*Türkischen Historien*« (cap. 188) hierher: »... gebeut diese newe Religion der Sophilar vnter andern / man solle das Haupt nit aus eim Pracht vnd Hoffarth mit solchen einin bünden zieren / sondern nur schlechte Hauben aus Wollen / so nit köstlich / die Köpf damit zu bedecken und zurichten lassen. Vnd demnach eine solche wollene Haube / die bei den Persern jetzt wider die Gewohnheit andrer Muslime / im Brauch 12 Falten hat lvnd das arabische Wort enasser (*iṯnā 'aschar*) soviel bedeutet als 12 / so haben sie auch einen andern Namen bekommen enasserler / d. i. die zwölffarbigen. Weil sie auch solche Hauben nur roth gefärbt tragen / so hat man sie auch Kisilbaschler genannt« (S. 347). Vgl. dazu im cap. 81 (S. 241): »... man solle das Haupt nit aus Pracht vnd Hoffarth mit Bünden aus Leinewand umwickeln / wie die Türken pflegen / sondern zum Beweis der Demut und Eingezogenheit die Häupter nur mit Hauben aus wollen bedecken. (Vgl. dazu noch Adam Wenner, *Ein gantz new Reysebuch* . . ., Nürnberg, 1622, S. 84.) Ich verweise dazu auf ganz ähnliche Darstellungen bei G. T. Minadous in P. Bizaro's Sammlung S. 331; Adam Olearius, *Vermehrte Moscowitische vnd Persianische Reisebeschreibung*, 1656, V. Buch, 10. Hptst., S. 581; O. Dapper, *Beschreibung des Königreichs Persien*, verdeutscht durch J. Chr. Beer, Nürnberg, 1681, S. 73. — In den Quellen wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die Kopfbedeckung, offenbar nach den kriegerischen Mißerfolgen Ḥaidars, außer Gebrauch kam und später erst wieder verwendet wurde. Sie wird in orientalischen Berichten stets *tādsch-i Ḥaidar* »Haidar-Krone« genannt (vgl. E. D. Ross, *The early years of Shah Ismā'īl*, Straßburger Doktorschrift, 1896, abgedruckt im JRAS. 1896, S. 253). Ohne unmittelbaren Zusammenhang behaupten zu wollen, verweise ich auf die sonderbare Tatsache, daß die hohen Mützen der Mewlewis »*Ḥaiderīje-i scherīf*« genannt werden; vgl. F. Sarre, *Reise in Kleinasien*, Berlin 1896, S. 32. Am auffallendsten ist jedoch die Ähnlichkeit mit der zwölfzwickeligen *sikke* der Bektaschis; vgl. G. Jacob, *Bektaschijje*, S. 40. Der Ausdruck »*enasser*« könnte sich natürlich auch auf die »Zwölfer-Schī'iten« (اثنا عشريه) an sich beziehen, obwohl die zwölf Falten der Mütze dazu zweifellos in Beziehung stehen. Diese sollte ursprünglich offenbar einen Gegensatz zum weißen, meist aus feinem Leinenstoff gefertigten Kopfbund der Türken, überhaupt der Sunniten darstellen; die Gemeinde des Ḥaidar glich ursprünglich eben völlig einem Derwischorden, und die gemeinsame Kopftracht sollte die einzelnen Glieder zusammenfassen. Die Vorschriften, die Ismā'īl erließ und die wohl auch schon sein Vater zur Geltung gebracht hatte, erinnern sehr stark an gewisse Ordensvorschriften bei Derwischen. Bei zunehmender Anhängerschaft der Ṣefewiden kam natürlich auch die eigenartige Kopftracht, die nur bei einer kleinen Gemeinde Sinn und Bedeutung haben konnte, in Wegfall. Später wurde denn auch, wie sich einwandfrei schon in der europäischen Literatur verfolgen läßt, der Ausdruck »Kizilbasch« zum Spott- und Schimpfnamen für die schī'itischen Perser; er ist ja ebenso, wie die türkische Mehrzahlform »*enasserler*« bei Löwenklau beweist, türkischen Ursprungs. Mit Kizilbaschi, auch Kizilbascha, Kizilpascha, bezeichnete man später den

großer Schejch und Heiliger. Aber sein Ansehen, das er auch nach außen hin durch Erlangung der Herrschermacht festigen wollte, ging bald mit ihm in der unheilvollen Schlacht bei Tābzerān im Juli 1488 im Kampfe gegen den Herrn von Schīrwān verloren.

Dafür hinterließ er in seinem jüngeren Sohn Ismā'īl einen Nachfolger, dessen erstaunlicher Tatkraft es gelang, das von seinen Ahnen erträumte Reich zur Wirklichkeit werden zu lassen. Sechs Jahre seiner Jugend verbrachte er in stiller Zurückgezogenheit in Gīlān bei dessen Fürsten Ḥasan Khān. Und als er 1499 aus seiner Verborgenheit heraustrat, hatte er kaum mehr als 300 Anhänger um sich. Er entfaltete eine unermüdliche Werbetätigkeit, entsandte *dā'ī*'s in alle Gegenden, und gar bald gelang es ihm, den kleinen Stamm gewaltig zu mehren. Aus einer kleinasiatischen Landschaft vor allem strömten ihm Leute in Massen zu: aus Tekke-eli und Ḥamīd-eli (im Südwesten Anatoliens am Golf von Adalia). Eine höchst merkwürdige und seltsam vernachlässigte und unbeachtete Erscheinung. Dort hatte ein Schejch Ṣadr ed-dīn eine starke Gemeinde geschaffen, von Timur Gnade für sie erlangt[1]) und sie vor Versklavung bewahrt. Seit jenen

Schāh von Persien. Vgl. A. v. Le Coq im *»Orientalischen Archiv«*, III. Jahrg., 1913, S. 64 sowie F. Babinger, ebenda S. 144—145; über den Ausdruck *»Kasul«* im Ungrischen für »Persien, persisch« vgl. F. Babinger im *Magyar Nyelvőr* XLII. Jahrg., 1913, S. 251 bis 253: *»A perszát jelentő kazul szóról«* (= über das (ungr.) Wort *»kazul«* = Persien). In diesem Zusammenhang verweise ich auf die noch nicht genügend geklärte Bezeichnung *»zarkula«*, die schon bei byzant. Schriftstellern begegnet und deren Verwendung im osmanischen Heer J. v. Hammer, *Gesch. des osm. Reiches* I, 179, 596 auf Murād I. (1372) zurückführt; der ganze Bericht klingt jedoch mehr unwahrscheinlich und verdient eine Nachprüfung. Schon das persische Wort sollte zur Vorsicht mahnen. Über die »Ḥaidar-Krone« vgl. noch D. Kantemir, *Geschichte des osman. Reiches*, deutsche Ausgabe, S. 200. Als besonders wichtig für die Geschichte der »Ḥaidar-Krone« möchte ich die überaus seltene Schrift des Arztes Giovanni Rota, *»Vita, costumi e statura di sofi«* bezeichnen, die o. J. (1. Hälfte des 16. Jahrhunderts) zu Venedig erschien. Einen Abdruck sah ich 1912 auf der Biblioteca Nazionale Marciana (Palazzo della Zecca) zu Venedig, wo ich mir den Titel vermerkte. Vgl. desselben Verfassers hsl. Arbeit oben S. 79, Anm. Daß die osmanischen Truppen damals eine weiße Kopfbedeckung trugen, geht unzweifelhaft aus einer von J. v. Hammer I, 421 (unten) auf Grund übereinstimmender türkischer Berichte gemachten Mitteilung hervor. Unbegreiflich ist nach dem Gesagten die Äußerung J. v. Karabacek's in seiner gewiß höchst wertvollen und von mühsamem Fleiß zeugenden Studie über *»Abendländische Künstler zu Konstantinopel«*, *Denkschriften der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien*, 62. Bd., S. 87, 4. Anm. Die angezogene Stelle beweist doch im besten Fall nur, daß eine *tādsch* geheißene Kopfbedeckung schon früher bezeugt ist, keineswegs aber die eigenartige, zwölfzwicklige Rotkappe der Ṣefewiden. Vgl. M. Sanuto, *diarii*, IV, 482 oben (bareta rossa!); V, 196 l. Z (barete longe rosse).

[1]) Das ist gewiß kein Zufall, ebensowenig wie wenn etwa derselbe Timur auf Bitten Ḫodscha Naṣr ed-dīn's dessen Wohnort Aq Schehir verschonte; vgl. Ewlijā, III, 16 ff (*Der Islam*, V, 219).

Tagen waren die Bewohner jenes Landstriches »persischen Schejchen mit besonderer Vorliebe zugetan« (J. v. Hammer, *GdOR* II, 344, nach des Richters von Aleppo Dschannābī[1] [st. 999/1590] *Ta'rīḫ*). Von hier aus zogen Scharen (daher Tekkelü!) nach Lāhidschān zu Ismā'īl. Welche Belohnung harrte ihrer dort? Mit welchen Verheißungen vermochte Ismā'īl solchen Zulauf zu bewirken? Theodor Spandugino[2][3] ist einer

[1]) Vgl. darüber die Handschrift A. F. 12 (469) der Wiener Hofbibliothek, Bl. 68 r bis 70 im *ta'rīḫ* des Dschannābī mit höchst belangvollen Angaben über die Frühgeschichte der *ṣūfī* von Erdebīl. Unter Schejch Ṣadr ed-dīn kann selbstverständlich nicht der oben erwähnte (st. 1273) gemeint sein, sondern vielleicht eher Ṣadr ed-dīn von Erdebīl. Ich vermute indessen, daß hier irgendeine Vermengung vorliegt, worauf mich folgende Stelle in P. Bizaro's »*Rerum Persarum Historia*«, Frankf. 1601, S. 266 bringt: qui (= Dschunejd, »Guines«) tantam et praeclaram sibi in toto Oriente doctrinae sanctitatisque opinionem conciliavit, ut Tamerlanus ipsum innosceret, eique petenti ad triginta captivorum millia dono dederit, quos ille in sua secta probe institutos, filio Sicaidero (Schejch Ḥaider!) tradidit. (Vgl. A. Müller, *Islam* II, 347.) Aus zeitlichen Gründen kann natürlich Dschunejd mit Tīmūrlenk nicht zusammengetroffen sein, indessen steht soviel fest, daß die Lehre der *ṣūfī* von Erdebīl seit langem eine starke Anhängerschaft in Tekke und Ḥamīd besaß. Eine Untersuchung hierüber wäre überaus lohnend und ergäbe die wichtigsten Aufschlüsse über die Sekten Kleinasiens. Pedro Teixeira hat in seinen »*Relaciones d'el origen, descendencia y succession de los reyes de Persia, y de Harmuz*« usw. (*En Amberes*, MDCX), S. 368 gar diese »gracia concedida de Teymurlangh a Xeque Safy« erwähnt, was aus zeitlichen Gründen schon unmöglich ist. Wie mir Herr Dr. Karl Ausserer an der Wiener Hofbibliothek auf mein Bitten mitteilt, hat Jos. v. Hammer willkürlich jenen Schejch Ṣadr ed-dīn »aus Qonia« stammend bezeichnet, obwohl in seiner Quelle, dem genannten Berichte des Dschannābī S. 133 (fol. 68 v) und S. 134 (fol. 68 r) mit keinem Wort davon die Rede ist. L. Langlès in J. Chardin, *Voyages*, X. Bd., S. 188 (Paris 1811): 2000 *Qurtschi* d. i. Kurden (vgl. *qūrdschī* = Leibwache des Schāhs!).

[2]) Wichtig und auffallend mit dem Wortlaut des (späteren) Berichtes von Theodor Spandugino übereinstimmend ist die Schrift des artium doctor Giovanni Rota, die erstmals 1508 (zu Venedig?) u. d. T. »*La vita del Sophi: Re de Persia et de Media et de molti altri regni et paesi*« (4°) erschien und um 1515 als »*La vita: costumi: et statura de Sofi: Re de Persia et de Media et de molti altri Regni et paesi*« usw. in 8° nachgedruckt wurde. 1515 kam (zu Augsburg?) eine Verdeutschung »*Das Leben vnd gewonheyt vnd gestalt des Sophy kunigsz der Persien*« usw. in 4° (davon zwei Abdrücke auf der Bayr. Staatsbibliothek zu München ‚Standort: 4° Hist. As. 428). Unter den deutschen Flugschriften, die das Aufkommen und die Macht der Ṣefewiden behandeln, sei hier hervorgehoben »*Von dem neüwen pro/phetē in Persia Sophey genāt. Vñ von seiner geburt Auch von seiñ Kriegē vñ mechtigem gewalt*« (Bayr. Staatsbibliothek: 4° Hist. As. 838 und 4° Sc. Mil. 6); weitere führt J. v. Hammer, *Gesch. des osman. Reiches* X, S. 67, Nr. 137, 138, 143, 144, 145, 148 ff. auf. Außer den oben erwähnten (S. 79) »*Relaciones*« des Pedro Teixeira sei hier noch auf J. P. Tercier's »*Mémoire sur l'origine de la dynastie des Sophi en Perse, du nom de Kizil basch, ou Tête rouge, que les Turcs donnent aux Persans, et de l'inimitié, qui règne entre les deux Nations*« auf S. 754—779 der *Mémoires de Littérature, tirés des registres de l'Academie Royale des inscriptions et belles lettres*, 24. Bd., Paris 1756, sowie auf Silv. de Sacy's »*Notices et extraits d'un manuscrit syriaque, écrit à la Chine et de deux mss. persans contenant les vies des Sofis*«, Paris 1841 verwiesen.

[3]) Ich setze die höchst interessanten Mitteilungen Spandugino's hierher (S. 98b in

der wenigen, die über Lehre und Leben Ismā'īl's Nachrichten geben, aus denen ein ungefähres Bild sich herstellen läßt. In Ismā'īl's und der Seinen Augen galt Geld und Rangordnung nichts, und alles kam nur auf die Hingabe an den neuen Glauben an. »Senza stipendio alcuno«, ohne jeglichen Sold leistete man ihm Heeresdienst. Ismā'īl vertrat die Forderung einfachsten gemeinsamen Lebens und freigebigster Almosenausteilung [1]). Das sunnitische Verbot, Wein zu trinken und Schweinefleisch zu essen, verwarf er, weil 'Alī, sein Abgott, es unmöglich gebilligt haben könne; er selbst ging hierin mit seinem Beispiel voran, indem er Schweinefleisch aß [2]). Es scheint mir höchst wahrscheinlich, daß Ismā'īl außer altpersischen Anschauungen eine Reihe von christlichen Gebräuchen, selbstverständlich in veränderter

der Sammlung des Sansovino, Venezia 1568): »e quanto al mangiar della carne di porco, diceva Ali ch'anchor ch'il Profeta ordinasse che non se ne dovesse mangiare come pernitiosa, che però è lecito mangiarne a chi ella non fa male. Perchè le cose che entrano per la bocca non dannano l'anima, ma quelle che escono. Per questo i Soffiani mangiono carne di porco, stanno in continue vigilie et orationi et sono huomini più caritativi. Sach Ismael primo Rè de Persi per quanto ho potuto intendere mangiò sempre carne di porco et quando venne in rotta con l'Imperador de Turchi nel tempo di Baiasit et Condichiar (= chodāvendkjār) Selim faceva allevar qualche porco grosso et gli metteva il nome dello Imperador Turco et chiamavalo il Condichiar Baiasit.« — Vgl. ferner S. 99 a: »debbono viver in povertà et in astinentia del cibo et con continue vigilie et orationi, anchor che tal cosa per loro male si osservi. — Zur Erhärtung des Gesagten seien noch zwei Stellen aus der Schrift des Giovanni Rota (nach der deutschen Übersetzung, vgl. S. 86, 2. Anm.) angeführt: (Schah Ismail) »Trinckt wein / aber verporgner weyss / vñ isst schweyne fleisch«. Ferner: »Man sagt das der gesprochen Sophi seye vast ein gutter freundt der Christen / vnd des glaubens / vnd das er fuert mit jme den Patriarchen von Armenia / mit vill münchen vnd priestern / Vnd zwayntzig tausent redlicher man Armeni / welche er die vmb jn helt / vnd wo er sich belegert / so macht er zerreyssen die muschee / vñ die kirchen der Christen lest er steen / Drinckt wein / emsiger weyss zum mall / wie wir / isst schweyne fleysch . . .«, ferner Bl. 9 a: »anpeten das Creutz / als do thut der Sophi / Vnnd was er gewindt / das ist der gantzen gemayn / Er geet on ein Baret auff dem haubt / vnd ein man von wenig wortten vnd dem aller grösten ansehen.« — Marino Sanuto, *diarii*, IV, 355: »sua [d. i. Ismā'ils] secta, ch'è una certa religione catholicha a lhor modo . . .«! Man begreift nach all dem Gesagten nun sehr leicht die »Christenfreundlichkeit« der Anhänger Bedr ed-dīn's wie überhaupt den christlichen Einschlag in diesen Lehren.

[1]) Vgl. O. Dapper, *Beschreibung des Königreichs Persien.* Nürnberg, 1681, S. 114: . . . tun das Gelübd der Armut / und empfangen täglich ihre Almosen am königlichen Hofe / Sie leben in Gemeinschaft unter einem Haubt Basci-Sufi genannt.

[2]) Da in der jetzigen schī'tischen Lehre an dem Verbot, Schweinefleisch zu essen, streng festgehalten wird, ergibt sich schon daraus die bereits angedeutete Tatsache, daß die Lehre der *ṣūfī*'s von Erdebīl in vieler Hinsicht Bestimmungen enthielt, die heute nicht mehr in der schī'itischen Glaubenslehre Geltung haben. Schweinefleischgenuß wird übrigens (freilich ohne Lehrbegründung) auch bei nordafrikanischen, nichtschī'itischen Muslimen festgestellt. Vgl. ZDMG. XL, 40; vgl. dazu Aug. Moulliéras, *Le Maroc inconnu* II, 492. Paris 1899 (frdl. Hinweis I. Goldziher's).

und seinen Zwecken angepaßter Form, übernahm [1]). Er stand den Christen offenbar wohlwollend gegenüber; »non aborisse la religione christiana,« sagt Jani Laskaris ausdrücklich von ihm, und schon seinem mütterlichen Urgroßvater redete man Christenfreundlichkeit nach [2]). Der gutmütige, lächelnde, dicke Ismā'īl gewann so im Nu die Herzen von Tausenden. »Unter 10 000 Menschen war er«, so schreibt Th. Spandugino, »auch in Verkleidung noch als König erkennbar [3]).« Das Volk betete ihn geradezu an und verehrte in ihm einen Gottgesandten [4]), eine milde, gerechte und volkstümliche Politik sicherte ihm die dauernde Gunst seiner Untertanen. Seine Lehre griff immer weiter um sich und faßte vor allem in Kleinasien Boden. Besonders in Tekke und Ḥamīd vermehrte sich Ismā'īl's Gemeinde zu bedrohlicher Stärke. Dort war es auch, wo Ende April 1510 [5]) plötzlich ein gewöhnlicher, aus Bazardschiq bei Elmadschiq (unweit Adalia) gebürtiger Türke, der Sohn eines gewissen Ḥasan Ḫalīfe, erstand. Er hatte jahrelang in der Weltabgeschiedenheit eines von ihm geleiteten Klosters gelebt, das ihm sogar Sultan Bājazīd hatte errichten lassen. Derselbe Großherr half ihm mit einem jährlichen ausgiebigen Ehrensold über die Nöte des Lebens hinweg, der Ruf seines heiligen Lebenswandels drang in alle Lande und lockte, vor allem aus der Umgebung, Tausende frommen Landvolkes nach der *zāwija* des Wundermannes. Reiche Gaben strömten ihm zu. Mit der Zeit begann er aus seiner Zurückgezogenheit herauszutreten und flammende Reden zu führen. Das Ende der osmanischen Herrschaft sei nahe, redete er den Leuten vor, sprach von dem ihm durch Gottes Fügung dereinst verliehenen Schwert und einer Herrschaft der Frommen, der Reinen

[1]) Vgl. z. B. die sonderbare Taufsitte bei O. Dapper, *Beschreibung des Königreichs Persien*, deutsch von J. Chr. Beer, Nürnberg 1681, S. 121. Man wußte später nicht mehr, was diese Besprengung mit Wasser (»Ab Pascian«, »Abrizan«) bedeute und ob sie etwa christlichen Ursprungs sei. Zu *ābrīzān* vgl. Vullers I, 8 b.

[2]) Vgl. *Cod. lat. Monac.* 18 770, Fol. 192 der Münchener Staatsbibliothek wo Uzun Ḥasan geschildert wird »crucem in humero dextro deferens, christianorum amicissimus«. — Vgl. M. Sanuto, *diarii*, IV, 500, ganz unten (wichtig!).

[3]) Vgl. Spandugino a. a. O. S. 137 b: fra dieci mila anchora che egli fosse travestito si conoscerebbe per rè. Vgl. dazu S. 98 b: era adorata dalla sua gente per Profeta. Bezeichnend ist die Schilderung des zu Reliquien zerrissenen Gebetsteppichs, auf dem Ismā'īl gestanden hatte.

[4]) Die Behauptung H. Löwenklau's (*Hist. Musulm. Turc.* Sp. 652, 37 ff.), daß die Münzen Ismā'īls auf der Vorderseite die Aufschrift *lā ilāha illa'llāh Muḥammad rasūl u'llāh*, auf der Kehrseite die Worte *Ismā'īl ḫalīfat allāh* (»Ismail vicarius Dei«) tragen, läßt sich an den bekannten Stücken, wie sie etwa der *Catalogue of Coins of the Shahs of Persia in the British Museum*, London 1887, von Reginald Stuart Poole, bringt, nicht erweisen. Vgl. M. Sanuto, *diarii*, VI, 303 und 304.

[5]) nach Sa'd ed-dīn, II, 162 am 'Āschūrā (!) 926.

und der wahren Gläubigen; für alle bestehe die Notwendigkeit unbedingter Unterwerfung unter den Gedanken dieses segensvollen, gottgefälligen Werkes.

So gelang es Baba Schāh-quli, wie sein Name lautete [1]), das Landvolk zu betören und die Landschaft in hellen Aufruhr zu versetzen [2]). Gar bald wütete ein fürchterlicher Bauernkrieg im Südwesten Kleinasiens, schwere Kämpfe entbrannten, in denen der Großwesir, der Hämling ʿAlī Pascha im Juli 1511 auf dem sog. Tschibuk-Felde bei Sarimsaqliq das Leben ließ. Auch das neue, unter dem Albaner Jūnus-Bej zusammengezogene Heer vermochte der Aufständischen nicht Herr zu werden, und erst nach wochenlangem, erbittertem Streit gelang es, Schāh-quli mit den Seinen nach Persien abzudrängen, wo sie von ihren Glaubensbrüdern freudig empfangen wurden. Sengend und brennend durchzog diese Schar Anatolien, und der ihr vorangehende Ruf der Grausamkeit und Unmenschlichkeit schlug auch den stärkeren Gegner in wilde Flucht. Hier zeigte sich, wie unklug Bājazīd [3]) ge-

[1]) Das Vorstehende nach H. Löwenklau's *Historiae musulmanae Turcorum* ..., Spalte 661 ff., der hier wohl aus Muḥjī ed-dīn schöpft. Die Hauptstelle lautet: »Cepit enim aliquando sectatores et discipulos suos adloqui, subdolisque verbis ostendere, jam destinatum felicitati stirpis Osmaneae tempus effluxisse, nec amplius eam in illo rerum humanarum fastigio permansuram. Imminere mutationem maximam, qua totius orbis imperium ad se perventurum esset. Gladium sibi divinatus datum iri, quo populos universos suo subjecturus esset imperio.« Was nun den Namen und die Herkunft betrifft, so gründen sich obige Angaben auf die Löwenklau vorgelegene osmanische Quelle. Nach andern Angaben war sein Vater ein gewisser Qara-bijiq (Schwarz(er Schnurr)bart); vgl. J. v. Hammer, *GdOR.* II, 355), Schāh-quli dürfte späterer Beiname sein, aus dem die Türken Schejtān-quli (Teufelsknecht) machten. »Schāh« ist hier m. E. als »König« kat exochen, d. h. als ʿAlī zu fassen. Namen wie gerade ʿAlī-quli, Imām-quli waren damals sehr häufig. Vgl. O. Dapper a. a. O. 110 a, wo solche Namen erwähnt werden. Höchstwahrscheinlich stand Sch. mit Ismāʿīl seit langem in Verbindung, wenn auch vielleicht die Nachricht, daß er dessen Lehrer gewesen sei (vgl. D. Kantemir, *Gesch. des osman. Reiches*, deutsche Ausgabe S. 196 ff.; darnach [Jean-François] de Lacroix, *Abrégé chronologique de l'histoire ottomane*, I, 324 ff. (Paris 1768) nicht den Tatsachen entspricht. Die von Kantemir erzählte, von de Lacroix nachgeschwätzte Geschichte über Sch ist natürlich eine türkische Entstellung, die Mitteilung von der Anwendung des *taʿlīq* an Stelle des *nesḫī* bei den Persern aber vielleicht doch der Nachprüfung wert. — In andern Quellen (vgl. P. Bizaro a. a. O. S. 267 u. ö.) wird er »Techelles« genannt, worin natürlich »*daddschāl*« zu suchen ist. Über die Beziehung Sch. zu Ismāʿīl vgl. man Spandugino a. a. O. S. 102 a: il Soffi (= Ismāʿīl) mandò venti mila de suoi con un capitano chiamato Scitanculi ... contra Baiasit. — Vgl. dazu E. D. Ross im JRAS, 1896, S. 328, wo es natürlich Tekke-eli und Rūm-eli heißt.

[2]) Schāh-quli erkannte den »Sohn Erdebīls« als eine Gottheit an (vgl. *Selīm-nāme* des Kurdendichters Schükrī, Wiener HS. 1007, Bl. 64 a [Flügel II, 229]) und bezeichnete sich selbst als den »Khalifen der Zeit und den Mahdī des Zeitalters« (vgl. *Selīm-nāme* des Keschfī, Wiener Hs. 988, Bl. 76 b [Flügel II, 211]). Vgl. *Der Islam* VI, 408.

[3]) In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß im Jahre 1492 (897) ein *qalender*

handelt hatte, als er im Jahre 1502, statt ihnen den von Ismā'īl verlangten freien Durchzug nach Persien zu gewähren, die »Fanatiker« von Tekke und Ḥamīd zu Paaren treiben ließ und sie, vorab ihre Schejche, als Siedler in die europäischen Provinzen, vor allem aber in die eben eroberten Städte Modoni und Koroni auf Morea bringen ließ [1]). Mit um so zäherer Festigkeit hingen sie an der neuen Lehre, um so reger mag der Zulauf gewesen sein.

So entstand aus einem Derwischbund das schī'itische Perserreich. Freilich führte Ismā'īl, vor allem aber sein Sohn und Nachfolger Ṭahmāsp, noch jahrelange schwere Kriege wider die verhaßten Osmanen im Westen, und auch von den im Osten seßhaften Üzbegen ward er hart bedrängt [2]). Allein nichts, auch nicht die grausamen, von Selīm befohlenen Metzeleien unter den Schī'iten, vermochten das Werk der *ṣūfī* von Erdebīl in Trümmer zu schlagen.

Wenn es noch eines Beweises dafür bedurft hätte, daß Bedr ed-dīn und die Seinen in engem Zusammenhang mit der neuen, allerdings erst zwei Menschenalter nach ihm erstarkten Lehre, wie sie Ismā'īl und schon seine Vorfahren verfochten und durchsetzten, gestanden hat, so dürfte der Auszug aus 'Āschiqpaschazāde's Geschichtswerk, vor allem aber der Fall des Schāh-quli, ihn erbracht haben. Die Anhänger des Sohnes des Richters von Simāw gehörten mit zu den ersten, die mit Einsetzung ihres Lebens die Ansprüche Dschunejds auf den Thron vertraten, in Schāh-quli glaubt man bis in die Einzelheiten Bedr ed-dīn wieder zu erkennen. Und wenn er mehr Glück bei seinem Auftreten hatte als jener, so verdankte er dies außer seiner größeren Anhängerschaft vielleicht der größeren Schlauheit, mit der er zu Werke ging. Hatte er doch jahrelang den Großherrn über sein Treiben und seine Absichten zu täuschen vermocht, so sehr, daß er ihm eine *zāwija* baute

einen Mordversuch auf Bājazīd unternahm, den die Leibwachen des Großherrn zu dessen Heil abwehrten. Vgl. Jos. v. Hammer, *GdOR.* II, 303.

[1]) Vgl. Spandugino a. a. O. S. 103 a: Baiasit ... elesse tutti i letterati e dotti del paese che si trovavano nella Natolia, sospetti della setta Soffiana, e gli confinò nell 'estreme parti della Morea et dell' Albania; vgl. dazu Paolo Giovio, *De Fatti illustri di Selim Imperator de Turchi* bei F. Sansovino a. a. O. S. 398 ff. Auch die türkischen Geschichtschreiber erwähnen diese für den Schī'itismus in Südosteuropa höchst belangvolle Zwangsverweisung (vgl. später S. 92), so Ṣolaqzāde, *ta'rīḫ*, S. 317. Vgl. J. v. Hammer, *GdOR.* II, 345 (nach Sa'd ed-dīn). Vgl. unten S. 92, 2. Anm.

[2]) Daß sich der Haß vor allem gegen die Sunniten kehrte, bekundet deutlich folgende Stelle aus O. Dapper, der natürlich aus einem Reisebericht schöpft. S. 114: Dann die Türken hassen die Persianer aus diesen Vrsachen dermaßen, daß es Gott / nach ihres Mufti Vorgeben / ein angenehmerer Dienst ist / einen Persianer tot zu schlagen / als 70 Christen / aus Liebe zur Mahometanischen Religion. Dergleichen hassen die Persianer ihren Gegenpart / die Türken vielmehr / und halten sie vor viel ungläubiger als die Christen.

und Jahresgaben sandte; ja der Sohn Bājazīd's, Qorqud, kam in eigener Person, um den heiligen Schejch mit seinem Besuch zu beehren (Leunclavius, *Historiae musulm. Turcarum* S. 661).

Und tritt nicht die Lehre Bedr ed-dīn's in allen Zügen, die uns von ihr bekannt, in den Forderungen auf, die Ismā'īl und wohl schon seine Ahnen stellten und später so verheißungsvoll in die Tat umsetzten? Armut, gemeinsames, einfaches Leben, Verträglichkeit gegen Christen, alles das hatte lange vor Schah Ismā'īl schon Bedr ed-dīn gepredigt, und es ist gewiß kein Zufall, wenn wir den gleichen Anschauungen später bei Ismā'īl's Gemeinde begegnen.

DIE KLEINASIATISCHEN SEKTENBILDUNGEN.

Überblicken wir nunmehr die geschilderten Verhältnisse in ihrem Zusammenhang, so ergibt sich zunächst die bemerkenswerte Tatsache, daß zu Beginn des 16. Jahrhunderts ein überraschend großer Bestandteil der kleinasiatischen Bevölkerung sich zu einer Glaubensform bekannte, die im schroffen Gegensatz zur herrschenden Staatsreligion stand und die ich im folgenden schlechtweg als schī'itisch, besser vielleicht 'alīdisch bezeichnen will[1]). Ein venedigischer Bericht vom 8. April 1514 (vgl. N. Jorga, II, 327, Anm.) veranschlagt die Zahl der schī'itischen Anatolier auf »quatro quinti de tuta la Natolia«, auf vier Fünftel ganz Kleinasiens. Das mag übertrieben sein, an der unheimlichen Ausbreitung dieser Glaubensform in den asiatischen Teilen des türkischen Besitzes ist aber nicht zu zweifeln. »Cujus regio, ejus religio,« der mittelalterliche Grundsatz kirchlicher Bodenverfassung, hat im Morgenland seit alters gegolten und im Gegensatz zum Westen niemals seine Anwendung verloren. Zur Zeit, da Kleinasien sich in eine Unzahl

[1]) Ob damit der in Kleinasien (Qonia!) ungemein häufig anzutreffende Löwe an islamischen Bauten (vgl. den allen Besuchern des Bektaschiklosters Sejjidi Ghazi wohlbekannten Marmorlöwen am Torbau des Tekke (Abb. bei K. Wulzinger, *Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens*, Berlin 1913, S. 561) etwa in Zusammenhang zu bringen ist, bleibe zur Fragestellung empfohlen. Der Löwe als Wappentier in der Seldschuqenzeit und als Bestandteil des Namens (»Arslan«) gehört auch hierher. Über den Ursprung des kleinasiatischen Löwen ließe sich wohl ein Buch schreiben; sein eigentlicher Ursprung ist bis heute unerklärt, und es handelt sich bei den islamischen Beispielen wohl um die religiöse Anpassung an ein uraltes Motiv Es sei schließlich noch auf das persische *schīr*, d. i. Löwe, in Namen hingewiesen, z. B. Mīr 'Alī Schīr Newā'ī, aus Herāt, des größten osttürkischen Dichters Namen; ebenso hieß auch der Stammvater der kleinasiatischen Teilfürsten Germian-oghlu, vgl. EI, II. Bd., S. 139. Einen Arslan 'Alī erwähnt F. Schrader, *Konstantinopel*, Tübingen 1917, S. 86. 'Alī wird bekanntlich als »Löwe Gottes« usw. (أسد الله, شير خدا) bezeichnet. — Vgl. zu *haidarī* (oben S. 83, 4. Anm.) etwa *humājūn*, d. i. »kaiserlich«, das, nach Kemālpaschazāde, auf den Glücksvogel *Humā* (Königsgeier) zurückgehen soll. J. v. Hammer, *Fundgruben des Orients*, III, 47 (Seldschuqenfalke?).

mehr oder minder großer Herrschaften gliederte, deren Bestand erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts wesentlich vermindert ward, war er dort gewiß in voller Geltung. Leider sind wir zwar über die Bekenntnisform der einzelnen Teilfürsten noch sehr im unklaren. Immerhin kann aber mit höchster Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß, wie bereits angedeutet wurde (S. 15), die Aidīn-oghlu sich zum Schī'itentum bekannten; und es ist mehr als bloße Mutmaßung, wenn von den Qaramān-oghlu dasselbe angenommen wird. War doch ihr Gründer jener Nūr[ed-dīn]ṣūfī, dessen Herkunft zwar geheimnisvolles Dunkel deckt, dessen Beziehungen zum 'alīdischen Ṣūfītum aber eigentlich schon sein Name erkennen läßt. Im Zusammenhang mit diesem Umstand gewinnt auch die Tatsache eine eigentümliche Beleuchtung, daß mit ihm jener Baba Iljās im Bunde stand, dessen seltsames Unwesen ich als Ausfluß schī'itisch-politischer Strömungen betrachten möchte, die damals schon, wenn auch nur vereinzelt, an die Oberfläche traten, bei der vermutlich noch kleinen sie stützenden Gemeinde indessen über die Bedeutung örtlicher Unruhen nicht hinausgelangten. Ein Hauptherd der 'alīdischen Umtriebe war, wie außer Frage steht, das Gebiet südwestlich von Qaramān, jene Landschaften, die damals noch den Tekke-oghlu und Ḥamīd-oghlu gehorchten. Von hier aus, so hörten wir, holte sich Ismā'īl Verstärkung seiner Anhängerschaft, hier war seit langem der schī'itischen Lehre ein fester Boden geschaffen. Zwar wanderten diese »Fanatiker«, wie sie die osmanischen Berichte nennen, zu Tausenden nach Gīlān aus, um Ismā'īl's Scharen zu mehren, zwar wütete der Großherr mit erbarmunglsoser Härte gegen sie, indem er sie in großen Scharen zusammen mit ihren Schejchen nach den europäischen Gauen des Reiches verpflanzte [1]); den Kern wird auch die rücksichtsloseste Maßnahme nicht auszurotten vermocht haben. Und in der Tat, noch in der Regierungszeit Sülejmāns des Prächtigen ging gerade aus jenen Landschaften — die Quellen sagen: aus Qara-

[1]) Über die Zwangsverschickung vgl. G. Rota's Bericht: ». . . trib er (= künig Baisit) auss von Natalia alle die jehen / die do offenlich waren vō seiner (Schah Ismail's) sect vnd Religion / die waren bey zehen tausend / vnd beazychnet (!) die vnter das angesicht / auff das sie von yederman wurde erkant / verschickt sie in Romania / auff das sie nit möchten on grosse beschwert sich versameln / vñ taylt auss in mancherley orter / weyt einen vom andern / das was in die aussersten grennitz Grecia / Albania / Bossina / vnd Seruia /. Vnd mir ist gesagt worden von eim Turcken einer wirdigen person / das er deren gesehen hab in Modan« (d. i. Modoni auf Morea). — Vgl. dazu M. Sanuto, *diarii*, IV, 309 (i. J. 1502): Et questo (= *Bājazīd II.*), perchè vede è nel suo paese molti di questa secta, dei qual non cessa de far passar continuamente de la Natolia su la Grecia, e manda quelli in le parte di Modon (= *Modoni*, *Methoni*), Coron (= *Koroni*), Nepanto (= *Lepanto*) e Albania. È una compassion veder li strazzi hanno questi tali, con lor moglie e fioli; non è mai zorno, che non passi de la Natolia su la Grecia 100 e (= o?) 200 fameie.

mān — eine eigentümliche, von Qalender-oghlu, einem Nachfahren des Ḥāddschī Bektasch (vgl. Petschewī, *ta'rīḫ* I, 120, Stambul 1283 [hier der Stammbaum!]; Leunclavius, *Histor. musulm. Turcorum*, Sp. 762 ff.; J. v. Hammer III, 67 ff.), geleitete Bewegung aus, deren schī'itisches Gepräge trotz der wohl wirtschaftlichen Veranlassung außer Frage steht. Die Zahl der Mitläufer dieses Derwischs wird von den osmanischen Berichterstattern übereinstimmend auf mehrere Tausend angegeben; »*tschiplaq, tschirlaq, uschaq, ṭorlaq*« werden sie verächtlich von ihnen genannt. Wir begegnen also wiederum jenen *ṭorlaqlar*, die schon 100 Jahre vorher zu Bedr ed-dīn's Zeiten in ganz ähnlicher Weise von sich reden machten. So stand es im Westen Anatoliens. Über den östlichen Teil, wo im unmittelbaren Anschluß an das schī'itische Perserreich der 'alīdischen Wühlerei fast nichts im Wege stand, nahm die Verbreitung der Schī'a und ihres volksfreundlichen und kastenfeindlichen Zugs mit Riesenschritten zu. Meḥmed Kjātib Za'īm erzählt in seinem 982/1574 verfaßten »*Dschāmi' ül-tewārīḫ*« schon von Schāh Ismā'īl, daß sich ihm bei der Gründung seiner Herrschaft gewisse Turkmenenstämme anschlossen; die Üstādschlü, Tekkelü, Schāmlü (syr. Zuzug?), Resāwa, Du'l-qadr und die Qādschāren (aus denen dann das heutige Perserhaus hervorging) werden dabei namentlich aufgeführt. (Vgl. JRAS, 1896, 328, 2. Anm.) Auch im Aufruhr des Qalender-oghlu [1]) spielen, wie Ferdī [2]) in seinem »*ta'rīḫ-i sulṭān Sülejmān*« berichtet (vgl. J. v. Hammer, *GdOR* III, 68), gewisse Türkenstämme (Bozuqlu, Tschitschekli, Aqdsche-qojunlu, Mas'ūdlu) eine freilich zweifelhafte Rolle. Soviel darf als sicher gelten, daß weite Gebiete der östlichen Reichsgaue sich nicht zur sunnitischen Glaubensform bekannten.

Solch gewaltige Fortschritte müssen als das Ergebnis einer langen und planmäßigen Werbetätigkeit betrachtet werden; sie können unmöglich über Nacht zustandekommen. Als ihre Förderer sind denn jene ṣūfischen Männer zu betrachten, deren Auftreten bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts geschichtlich feststeht. Die Heimat der meisten war vermutlich Aserbeidschan, vor allem Tebrīz und Erdebīl, wo schon in alter Zeit *ṣūfī-ḫāne*'s [3]) gestanden haben dürften. Zuerst kamen sie einzeln, siedelten sich an und wußten sich gar bald

[1]) Über einen zweiten, aus Angora stammenden Aufrührer gleichen Namens, der genau 80 Jahre nach diesem Qalender-oghlu, nämlich im Frühjahr 1607, Anatolien unsicher machte, vgl. J. v. Hammer, *GdOR.* IV, S. 400 ff.

[2]) Nach J. v. Karabacek ist Ferdī ein Deckname für Sülejmān's des Prächtigen Sohn Muṣṭafā. Vgl. *Zur oriental. Altertumskunde*, VII. Heft, SBAk. Wien, 1917.

[3]) Vgl. darüber O. Dapper a. a. O. S. 117, wo von den *ṣūfī-ḫāne*'s in Erdebīl, Tebrīz und Iṣfahān (sicher spätere Gründung im Zusammenhang mit den »Abdallen« (ابدال) die Rede ist.

eine gläubige Gemeinde zu sichern, die sich ihnen und ihren Lehren mit Haut und Haaren verschrieb. Allerorten entstanden jene *zāwije* geheißenen Klausen, in denen sie ein eingezogenes Leben führten, im weiten Umkreis ihres stillen Wirkens den Schein der Heiligkeit verbreitend. Eine andere Art verabscheute das seßhafte Dasein, jene Qalender [1]), die von Ort zu Ort wanderten und von dem gutmütigen

[1]) Der Name »qalender« (*qarandarī* bei Ibn Baṭṭuta I, 61) ist, soviel ich wenigstens sehe, nicht befriedigend erklärt. Es ist nicht angängig, ihn von jenem Schejch Qarendal abzuleiten (vgl. S. DE SACY, *Chrestomathie arabe* I, 263 ff., Paris 1826; ebenda I, 282, 12; *1001 Nacht*, hrsg. von MACNAGHTEN, Kalkutta 1839, I, S. 66; E. J. W. GIBB, *Hist. of Ott. P.* I, S. 357, Anm; MOURADGEA D'OHSSON IV, 629; vgl. dazu [J. F.] DE LACROIX, *Abrégé historique* I, S. 320: »il (le Santon Kalenderi) avoit la tête nue!«). Ob der Name irgendwie mit dem Tonwerkzeug zusammenhängt, das GG. HÖST, *Nachrichten von Marókos und Fes*, Kopenhagen 1781, S. 258 erwähnt (vgl. dazu J. HUMBERT, *Guide de la conversation arabe*, Paris u. Genf 1838, S. 98) und das gewöhnlich »*qarinda*« oder »*qalandārī*« genannt wird, ist jedenfalls nicht sicher. Vgl. R. DOZY, *Suppl.* II, 340. Die Annahme, daß das Wort türkischer Herkunft sei, dürfte schwerlich einer genaueren Untersuchung standhalten. Schon indische *ṣūfī* des 13. Jahrhunderts führten es als Bestandteil ihres Namens, und an eine Entlehnung aus dem Türkischen wird hier nicht gedacht werden können. Vielleicht ist das Wort, ebenso wie das noch lange nicht sicher gedeutete »*derwīsch*« indischen Ursprungs, wie denn die indische Herkunft des Derwischtums und die indische Beeinflussung der von ihm vertretenen Anschauungen kaum fraglich sein dürfte. Man hat sehr wohl die Tatsache beachtet und gewürdigt, daß die buddhistische Werbarbeit sich weit in das Reich der Mitte hinein erstreckte und dort Boden faßte, ohne (trotz A. v. KREMER und I. GOLDZIHER) vielleicht genügend zu bedenken, daß diese gewaltige geistige Welle, die sich an der chinesischen Mauer nicht brach, schwerlich im Hindukusch an ihrer Ausbreitung nach Westen ein unüberwindliches Hindernis gefunden hat. Von der beschaulichen Form, wie sie sich in der Zurückgezogenheit hinter Klostermauern kundgibt, bis zur frommwütigen Entartung, wie sie sich in dem von so vielen europäischen Reisenden geschilderten Gebaren der Bettelmönche äußert, zeigt denn doch zu auffallende Ähnlichkeit mit gleichartigen Erscheinungen der buddhistischen Glaubenswelt, als daß hier mit reinen Zufälligkeiten gerechnet werden dürfte. Um nur auf einen vielleicht nicht hinreichend beachteten Punkt die Aufmerksamkeit zu lenken, sei an die Rolle erinnert, die die Anwendung berauschender Mittel, vor allem des Hanfes, im Derwischwesen spielt und die schon im frühindischen Mönchtum bezeugt zu sein scheint. Vgl. die Schilderungen des GEORGIEWITSCH (um 1540): Exigentes elemosynam tam a Christianis quam a Turcis Alahici (= *Allāh itschün*) petentes, quod significat, propter Deum. Hi devorata herba Maslach (heute noch in Ägypten Bezeichnung für den Hanftrank) vocata, in rabiem aguntur, adeo ut per pectus totum in transversum vulnus ducant, itidem per brachium vel nullo dolore dissimulato et fungum arborum incensum capiti, pectori, manui superpositum non removent, donec in cineres resolvatur«. Vgl. dazu die ganz ähnlichen Schilderungen des G. A. MENAVINO über die »herba spolverizata chiamata Asseravi (= *esrār*, die türkische Bezeichnung für diese Opiumart)«. Bei den »Hanfessern«, den schī'itischen Assassinen spielte das nämliche Berauschungsmittel bekanntlich eine gewaltige Rolle. Vgl. über den Opiumgenuß bei den Türken im 16. Jahrh. J. WIER, *De praestigiis Daemonum.* Basel 1556. 2. Aufl. — Über die *qalender* vgl. man noch JOHN P. BROWN, *The Dervishes.* London 1868, S. 241, wo behauptet wird, daß *qalender* »eitel Gold« bedeute (in welcher Sprache? [= türk.

Landvolk unbedenklich um »ʿAlī's willen«[1]) Almosen erbettelten. Georg Jacob hat in seiner Abhandlung über die »*Bektaschijje*« vom »schīʿitischen Element« (S. 38 ff.) in diesem Orden gesprochen und damit zum erstenmal eine leider vereinzelt gebliebene Untersuchung für eine besonders in Kleinasien heimische Mönchsart geliefert[2]). Es steht außer allem Zweifel, daß eine ebenso eindringliche Begründung der andern, in Anatolien angesiedelten Derwischsekten das gleiche Ergebnis brächte. Eine nur oberflächliche Prüfung der Ḥalwetīje, der Naqschbendīje, der Mewlewīje sowie der Qādirīje zum Beispiel, wie ich sie im Zusammenhang mit der vorliegenden Arbeit unternommen habe, hat in überraschender Fülle ʿalīdische Grundzüge in diesen Verbänden erkennen lassen. Über die schīʿitische Werbetätigkeit in Kleinasien lassen sich schwer genauere Anhaltspunkte finden.

Aber nichts spricht vielleicht so sehr für die musterhafte Gliederung und den Zusammenschluß, zugleich freilich auch für die unheimliche Verbreitung, wie die unbestreitbaren Tatsachen, daß damals geheime Fäden Tausende von Kilometern spielend überbrückten. Ismāʿīl stand mit seinen Glaubensgenossen am Golf von Adalia in ständiger, sicherer Fühlungnahme, als er im weiten Osten am Kaspischen Meer weilte, sein Großvater Dschunejd erhielt, wie wir vernahmen, am Dschebel Arsūs Verstärkung durch Anhänger Bedr ed-dīn's, die, wenn man sie auch nicht in Rumelien suchen will, jedenfalls weit jenseits des Taurus saßen. Diese Umstände sprechen mehr als vieles andere für ein völlig zuverlässiges Verbandswesen. Sie dürfen aber nicht zu dem Trug-

qal, d. i. ʿlauter'?]). Eine sehr beachtenswerte Schilderung eines Qalender-Klosters zu Baghdād (wohl des gleichen, dem schon Karsten Niebuhr, *Reisebeschreibung* II, 297, einen Besuch abstattete) liefert George Thomas Keppel, 6. Earl von Albemarle (1799—1891) in seinem »*Personal narrative of travels in Babylonia, Media, Assyria and Scythia*« (London 1827), I, 157: darnach soll das im Westteil von Bagdād gelegene Kloster von Hārūn ar-Raschīd begründet worden sein, was offenbar falsch ist. Der englische Reisende beschreibt die Insassen als Landstreicher, die als Bettler das ganze Morgenland durchzögen und ein zügelloses, ausschweifendes Leben führten. In ihrem Schejch, der auf einem Tigerfell sitzend (man vgl. den *post-nischīn*, den Fellsitzer (*postekī*) der Mewlewīs und Bektaschīs!) mit allerlei Gefäßen, Straußeneiern, Waffen und andern Geschenken umgeben war, fand der Engländer einen schlauen Betrüger, seine Derwische trugen Onyxsteine als Segenzauber (dies erinnert wiederum an die *teslīm* genannten Zaubersteine der Bektaschīs und den Gürtelstein (*pelenk*) der Mewlewīs!). Felsbildwerke oberhalb der Schīrīn-Quelle am Tāq-i Būstān heißen im Volksmunde die »drei Qalender«.

[1]) Vgl. G. A. Menavino, der erzählt, daß die Derwische »Sciaimer Daneschine« um Almosen betteln. Nicht leicht erkennbar, aber zweifellos lautet der Ausdruck »*Schāh-i-mārdān ʿischqine*«, d. h. ʿAlī zuliebe. *schāh-i mārdān*, König der Männer, ist eine der Bezeichnungen für ʿAlī, vgl. Vullers II, 393.

[2]) Hier sei daran erinnert, daß auch Ḥāddschī Bektasch sich ʿalīdischer Herkunft rühmte; vgl. *Türk. Bibl.* XVII. Bd., S. 4; Aḥmed Rifʿat, *mirāt ül-meqāsid*, S. 181.

schluß verführen, daß etwa unter den verschiedenen *ṣūfī*-Verzweigungen (Orden), die sich über ganz Kleinasien verbreiteten, völlige Einhelligkeit in allen Glaubensfragen bestand. In ihnen sind gewiß, je nach der Lehre der Ordensgründer, in denen sie ihren Meister und Führer verehrten, abweichende Auffassungen hervorgetreten. Diese bedingen dann an sich eine Verschiedenheit der Bräuche und Übungen, in denen sich die äußere Betätigung des dem *taṣawwuf* geweihten Lebens ausspricht. Bei aller Abweichung der in den einzelnen Ṣūfībrüderschaften beobachteten Regeln vereinigt jedoch alle ein gemeinschaftliches Band, das sich, verneinend ausgedrückt, in einer Ablehnung der sunnitischen Richtung des Islam kundtat. Diese *idschmā'*-feindlichen Bestrebungen richteten sich in Kleinasien naturgemäß in erster Linie gegen die Träger und Stützen der Sunna-Gemeinde, gegen das Haus 'Oṣmān. In ihnen mußten sie ihre geschworenen Erbfeinde erblicken. So überwogen gar bald im kleinasiatischen Ṣūfītum politische Gesichtspunkte die religiösen. Das alte Schauspiel, das sich im arabischen Süden am klarsten mit der Geschichte des Omajjadenhauses belegen läßt, wo es in der Mitte des 8. Jahrh. den Nachfahren des 'Abbās leichten Spiels gelang, den durch schī'itische Hetze und Wühlarbeit wohlvorbereiteten Sturz des Herrschergeschlechtes zu vollführen — es drohte im osmanischen Reiche einen verhängnisvoll ähnlichen Ausgang zu nehmen. Zwar war es Selīm I.[1]) gelungen, mit Anwendung des Vollmaßes jener Grausamkeit, der er seinen Beinamen *jawuz* verdankt, nach fürchterlichem Blutbad unter den Schī'iten seines Reiches dem drohenden Verderben Schranken zu setzen[2]). Es

[1]) Derselbe Selim — übrigens der einzige bedeutende Dichter des Hauses 'Oṣmān — schrieb seine Verse nicht etwa türkisch, sondern persisch; ein Beweis, wie sehr man im Banne Persiens stand. Der bekannte Spruch: »*Her kim oqur fārisī / Gider dinīn jārisī*« galt sicher damals schon. Vgl. ZDMG. 60, 97.

[2]) Ich behalte die Darstellung der Schī'a im osmanischen Reich einer besonderen Studie vor und bemerke hier nur, daß die schī'itische Neigung der kleinasiatischen Bevölkerung auch andern Beobachtern aufgefallen ist. So erwähnt einmal der berühmte A. Gh. van Busbeek ausdrücklich in seinen »*Vier Türkischen Sendschreiben*«: »populi illi asiatici religionem imperiumque Othomanorum gravate (ungern) ferunt« und ein venedigischer Botschaftsbericht besagt gleichfalls ausdrücklich, Busbeek's Äußerung mittelbar bestätigend und erklärend: »la maggior parte dei Turchi è inclinata al Sofi, perchè vedono e intendono come son ben trattati li suoi sudditi da lui« (d. i. »der größere Teil der [anatolischen] Türken neigt dem König von Persien zu, weil sie sehen und merken, wie gut seine Untertanen von ihm behandelt werden«). Vgl. Eugenio Alberì, *Relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato*, III. Reihe, 1. Bd.: *Relazioni degli Stati Ottomanni*, S. 86 ff., Firenze 1855. — Vgl. dazu M. Sanuto, *diarii*, IV, 313, ferner IV, 406 (Oktober 1502): De li progressi del qual (= *Ismā'īl*) dice, come i caramani (= *Qaramān-oghlu*) e tutti quelli de Sexsuar (= *Schehsuwār*) se hanno fati de la sua setta. A presso, comme a la volta de Charasseri (= [*Afiūn-*] *Qara Ḥiṣār*) l'è intrato nel paese del turco tre zornate; et che quel

für alle Zeiten zu bannen, war erst seinem Nachfolger beschieden, der den mit wechselndem Kriegsglück geführten Kampf wider den persischen König mit einem Sieg für die osmanischen Waffen zum Abschluß brachte. Damit war auch in Kleinasien für alle Zukunft eine aussichtsreiche Förderung der ʿalīdischen Sache zur Unmöglichkeit geworden. Das Land war überdies aus dem Besitz jener Teilfürsten in die Hände einer noch viel größeren Zahl von Herren übergegangen, jener Lehensträger, die die Treue zum osmanischen Hause durch augenfällige Beweise bekundet hatten. Damit zerfiel naturgemäß der Zusammenhalt, der in ganzen schīʿitischen Gemeinden am nachhaltigsten gesichert gewesen war. Ewlijā Tschelebī, der in der Mitte des 17. Jahrhunderts Kleinasien nach allen Richtungen bereiste, gibt mit seinen Schilderungen ein recht getreues Bild der damaligen Zustände. Gewissenhaft verzeichnet er bei den verschiedenen, auf der Wanderung berührten Orten, daß die Einwohnerschaft aus »*qizilbaschlar*«, »*schāhsewenler*«[1]) bestehe. Ihre Zusammenstellung ergäbe eine ungefähre Vorstellung der religiösen Verhältnisse im Anatolien seiner Zeit. Das Volk bekehrte sich, soweit es vom rechten Pfad abgewichen war, wohl bald zur Sunna. Nur versprengte Reste derer, die mit einer dem Schīʿitentum von jeher eigenen Zähigkeit sich an ihren alten Glauben klammerten, vermochten sich zu halten. Die Gebirge, wo sie dem allgemeinen Verkehr und damit der Verfolgung am ehesten entzogen waren, bildeten ihre hauptsächlichsten Zufluchtsstätten. Dort konnten sie ungestört ihren alten Bräuchen leben.

Ignaz Goldziher hat mit gewohnter Schärfe und einzigartiger Klarheit im 60. Bande der ZDMG. (S. 213 ff.) »*Das Prinzip der taqijja im Islam*« behandelt, d. h. erörtert, wie sich die islamischen Glaubensgelehrten zur Frage stellen, ob es unter dem Drucke der das Leben und die Sicherheit bedrohenden Gewalt der herrschenden Staatsmacht gestattet ist, sein eigenes, dieser widerstrebendes Bekenntnis zeitweilig zu unterdrücken und sich äußerlich zu den Formeln zu bekennen, gegen die man im Innern verdammenden Einspruch erhebt[2]). Es

paese li dà obedientia. Ferner V, 466: che nel payse di questo signor (= des Sultans), molti seguitano la secta dil dicto Sofis.

[1]) Die *Schāhsewenler* verdienen eine genauere Untersuchung, wobei zu bestimmen wäre, ob der Name wirklich im Sinne J. v. Hammer's VII, 335 und nicht etwa als ʿAlī-Verehrer (ʿAlī = schāh, vgl. oben S. 89, 1. Anm.; vgl. ʿAlī-ilāhī!) zu fassen ist. Vgl. *Ord och Bild*, Kopenhagen 1913, S. 297—307.

[2]) Über die üble Beeinflussung, die durch diese Verheimlichung (*ketmān*) im schīʿitischen Islam in einer widerlichen Heuchelei sich äußert, handelt auch schon J. A. Graf v. Gobineau in seinen »*Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*«. Paris 1865 (auch 1900), S. 15—21; vgl. M. Hartmann, DLZ. 1906, Sp. 298.

versteht sich von selbst, daß der Zwang, ein Geheimnis aus seinem wahren Glauben zu machen und ihn in einer feindlichen Umgebung in Wort und Tat zum Scheine zu verleugnen und unter Umständen die Zugehörigkeit zu der herrschenden Irrlehre vorzutäuschen, nur bei den Anhängern einer unterdrückten Glaubenspartei voll zur Geltung kommen kann. I. Goldziher hat an einer Fülle von Beispielen, die vor allem der schī'itischen Literatur entnommen sind, veranschaulicht, wie der Versuch, dieses Vorgehen zu rechtfertigen, in den Schriften des schī'itischen Glaubensgesetzes besondere Abschnitte hervorgerufen hat, die in sunnitischen Büchern vergeblich gesucht würden, und gezeigt, daß nach der schī'itischen Lehrmeinung die Verdienstlichkeit des inneren Kampfes, den der durch das *taqijja*-Verhalten hervorgerufene falsche Schein dem Gemüte des ehrlichen Gläubigen verursacht, dem *dschihād* gleichgeachtet wird (a. a. O. S. 221). Diese *taqijja* ist in Persien, vor allem in sunnitischer Umwelt, zu einer sittlichen Seuche ausgeartet und hat den allgemeinen Geist des Islams in verhängnisvoller Weise beeinflußt. Um so mehr kommt diese Sucht, das eigentliche Bekenntnis zu verheimlichen, *ketmān* zu üben, im osmanischen Reiche oder gar in christlichen Ländern zur Entfaltung. Darf man nun von vornherein mit der Tatsache rechnen, daß heute noch in Kleinasien Überreste einer ehemals schī'itischen Bevölkerung sich in die Gegenwart gerettet haben, so wird man auf der Suche nach ihnen in erster Linie seine Aufmerksamkeit jenen seltsamen Gebilden zuwenden, die unter dem Namen der Qizilbaschen, der Zeibeken und schließlich der Tachtadschis seit langem die Teilnahme der europäischen Reisenden auf sich gezogen und zu den seltsamsten Vermutungen Anlaß gaben. Eine eingehendere Untersuchung hierüber kann nicht im Rahmen dieser Arbeit liegen und es kann darauf um so leichter verzichtet werden, als schon Georg Jacob sie als die der Bektaschijje verwandten Erscheinungen mitberücksichtigt hat; der schī'itische Grundzug wäre freilich noch besser hervorzuheben und zu untersuchen. Was zunächst die Qizilbaschen, die Rotköpfe, belangt, so ist über ihre Zugehörigkeit zum Schī'itentum wohl kein ernsthafter Zweifel möglich. die sind ohne Frage Reste jener Anhänger Ismā'īl's, denen sogar noch der Name ihrer eigenartigen Kopfbedeckung geblieben ist. F. Grénard hat im JA., X, 3 (Paris 1904), S. 511 ff., ausführlich über »*Une secte religieuse d'Asie Mineure, les Kyzylbachs*« gehandelt. Alles bis in Einzelheiten entspricht noch jenen Sitten und Bräuchen, die Ismā'īl's Anhänger beobachteten, das gleiche darf von den 'Alī-ilāhī's[1]) behauptet

[1]) Vgl. V. Minorskij's *Matériaux pour servir à l'étude des croyances de la secte persane, dite les Ahlé-Haqq ou 'Alī-ilāhi.* I. partie: *introduction, textes et traduction.* Moscou 1911 (33. *Ve öffentlichung des Lazareffschen Inst. für orient. Sprachen*).

werden (vgl. EI, I, 307), die freilich weniger in Kleinasien auftreten, in ihrer Gliederung dafür aber um so mehr Ähnlichkeit mit verwandten Sektengebilden aufweisen; schon der Name »ʿAlī-Vergötterer« besagt alles. Die an sich befremdliche Tatsache, daß auch in Europa, in Bulgarien und Albanien Qizilbaschen leben, erklärt in hinreichender Weise die oben erwähnte Verschickung der Schīʿiten aus Tekke und Ḥamīd unter Bājazīd II. In ihnen wie in sonstigen, in Albanien [1]), Bosnien usw. zu treffenden Sekten und Orden haben wir ohne Zweifel Reste jener zwangsweise angesiedelten Schīʿiten Kleinasiens zu suchen. Was schließlich die Tachtadschis [2]) betrifft, so stützen sie in besonders

[1]) In Albanien sind die schīʿitischen Bektaschis besonders zahlreich. Der ältere Bruder des Sāmī Bej Frāscherī (1850—1904), Naʿīm H. Frāscherī (1846—1900), hat 1898 ein gewaltiges, 10 000 *bait* umfassendes Trauergedicht auf den Tod Ḥusejns »*Kerbelāja*« zu Bukarest veröffentlicht, mit dem angeblichen Zweck, die Bektaschis für ein vaterländisches Hochziel zu begeistern; schon der Name des Gedichtes spricht für sich. Hiermit erklärt sich übrigens das Rätsel in G. Jacob's *Bektaschijje*, S. 11, Nr. 15. Es ist auffallend, daß das Werk, das gleichzeitig mit dem Heldengedicht »*Iskender Bej*« (ebenfalls etwa 10 000 *bait* umfassend) von dem nämlichen Verfasser erschien, 1909 nirgends in Deutschland aufzutreiben war. Für die Geschichte des Bektaschismus kommt dies Buch natürlich nicht in Frage, dagegen seine alban. Schrift (32 Ss., Bukarest, 1896) *Flelore e Bektasignet.* — Über die bulg. Qizilbaschen vgl. Nachsatz S. 106.

[2]) Vgl. J. H. Mordtmann, »*Die heutige Türkei*« in »*Vier Vorträge über Vorderasien und die heutige Türkei*«, Berlin 1917, S. 100. Die Tachtadschis geben sich als rechtgläubige Muslims aus, sind aber bei diesen als arge Ketzer verschrien. Vgl. zu den Schilderungen v. Luschan's die Darstellung, die O. Dapper nach Pedro Teixera in seiner »*Beschreibung des Königreichs Persien*«, Nürnberg 1681, S. 115 über die »ehl el Tabquid / Leute der Wahrheit / Gewißheit« (gemeint ist *ahl al-tawḥīd*, »Bekenner der Gotteseinheit«, wie sich auch die Nuṣajrier nennen; vgl. I. Goldziher, *Vorlesungen* S. 257) gibt: »sie lieben und ehren sich untereinander gar hoch / und bedecken sich die Weiber / wie die andern Mahometanerinnen thun / nicht vor den Männern / die ihrer Sect zugethan sind / sondern gehen untereinander sehr vertraulich und liebreich um / und gehorchen ihren Häubtern / die sie auf Persisch pir / das ist Alter nennen / nicht allein mit großer Ehrerbietung / sondern teilen ihnen auch von ihren Gütern / wann sie es von nöthen haben / willigliche mit«.

Die Tachtadschis werden übrigens auch »*tschepnī*« oder »*tschetnī*« genannt. Tschepni kommen auch in der Landschaft Trapezunt vor, wo sie schon zu Ende des 14. Jahrhunderts genannt werden. Vgl. J. H. Mordtmann a. a. O. S. 101, Anm. Ob und wie diese Τζαπνίδαι am Schwarzen Meer mit denen im westlichen Kleinasien zusammenhängen, müßte eine Untersuchung erweisen. Bekanntlich führen die Tachtadschis bei den sunnitischen Türken den Spottnamen *tschirāgh söndürenler*, Lichtauslöscher. Diese Bezeichnung teilen sie indessen, was nicht allgemeiner bekannt zu sein scheint, mit ähnlichen, ebenfalls schīʿitischen Sektengebilden. So werden die ʿAlī ilāhī in Lūristān, von denen Sir Robert Ker Porter in seinem »*Geographical memoir of Persia*«, S. 141, Anm., mitternächtliche Schwelgereien und die Bezeichnung »*charagh kuschan*« (vgl. das persische *tschirāgh kuschtän* (چراغ کشتن) »Licht auslöschen!«) meldet, auch so geheißen. Sir Henry Rawlinson, der sie ebenfalls besuchte und denselben Namen angibt, betrachtet sie als Überreste älterer jüdischer Siedler, von denen tatsächlich Benjamin von Tudela (12. Jahrhundert) Kunde

auffallender Weise meine Vermutung, daß es sich um Überbleibsel von Anhängern Ismā'īl's, um 'Alīden, handelt. Oder ist es ein Zufall, daß gerade sie sich in besonders auffallender Zahl in jenen alten Stammsitzen, im heutigen Sandschaq Adalia und um Qaramān, meist oben in weltentlegenen Bergen erhalten haben? F. v. Luschan hat über diesen eigenartigen Bevölkerungsbestandteil eine Untersuchung angestellt, die das 13. Hauptstück seiner »*Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis*« (Wien 1889, daraus im 19. Bd. des *Arch. für Anthrop.*, Braunschweig 1891, S. 31 ff.) bildet, und ist zu dem sonderbaren Ergebnis gekommen, daß es sich um Urbevölkerungsrückstände handelt. Seine Beweise, die sich in der Hauptsache auf anthropologische Feststellungen (Schädelmessungen usw.) gründen, scheinen für unsere Zwecke wenig stichhaltig. Um so wichtiger sind seine Mitteilungen

gibt. Vgl. *Notices* usw., 36, 110. Zu Adana-köi, einem Dorf im Dijāla-Tal, traf Claudius James Rich ebenfalls »Lichtauslöscher«, denen er auch in Tuz-churmali (Wilajet Mossul) begegnete. Vgl. *Narrative* II, 284—287 bzw. I, 25—37. — Selbst im Hindukusch-Gebiet lassen sich »Lichtauslöscher« nachweisen: Leutnant Alexander Burnes traf in den südlichen Pässen von Bām-i dschihān (Hindukusch) Anhänger eines glaubenswütigen Molla an, der eine 'Alī ilāhī benannte Schar um sich zu sammeln im Begriff stand (vgl. *Travels into Bokhara*, London 1834, I, 178 (es handelt sich um Hazāra's, über die man Abu 'l-faḍl 'Allāmī's *Āīn-i Akbarī*. Ausgabe von Fr. Gladwin, London, 1800, II, 163; Ausgabe von H. Blochmann, Kalkutta, 1870, S. 454; ferner Sir M. A. Stein, *Ancient Geography of Kashmir*, Calcutta 1899, S. 130, vergleiche). — J. Brant kennt ebenfalls die »Lichtauslöscher« auf dem Wege nach Qizil aghatsch in Kurdistān und meinte die Dudschik-Kurden, die im Norden des Murād im armenischen Gebirge hausen, zählten zu der *Qizilbasch* genannten Sekte. Vgl. seine »*Notes*« im *Journal of Royal Geogr. Society*, X, 3, S. 354. — Die Sunniten bezeichneten und bezeichnen eben alle sich nicht zu ihrer Glaubensmeinung bekennenden Sekten, vorab die schī'itischen Übertreiber (*ghulāt*) als »Lichtauslöscher«, wofür ich übrigens mehrmals aus türkischem Munde den Ausdruck »*tschiragh p(ü)f*« (چراغ پف, wobei »*p(ü)f*« das Verlöschen des Lichts lautnachahmend darstellen soll!) gehört habe. Eine ähnliche Erscheinung wie die Tachtadschis sind die Zeibeks, die vor allem um Brussa und Smyrna herum angetroffen werden, eine kriegerische und unbotmäßige Bergsippe, die durch ihre absonderliche Tracht — unverhältnismäßig hohe Fese und kurze Kniehosen, die den größten Teil der Beine unbedeckt lassen — sich von der Umwelt unterscheiden. Vgl. J. H. Mordtmann a. a. O. S. 101. Eine Untersuchung über sie fehlt.

In diesem Zusammenhang muß jener seltsamen Linobambakoi gedacht werden, denen man auf der Insel Zypern, hauptsächlich um Paphos, begegnet und die eine sonderbare islamisch-christliche Mischerscheinung darstellen. Vgl. R. L. N. Michell, »*A Muslim Christian Sect in Cyprus*« in *The Nineteenth Century*, London 1908, S. 751 ff. (vgl. G. Jacob, *Bektaschijje*, 1909, S. 30); neuerdings H. Charles Lukach, *The Fringe of the East*, London 1913. Es wäre nicht undenkbar, daß es sich um Flüchtlinge aus Tekke und Ḥamīd handelt, die dann später sich ihrer christlichen Umgebung in ihren Sitten etwas anpaßten. Liegt doch Zypern in nächster Nähe von Kilikien.

Vgl. dazu noch des Reverend G. E. White Aufsatz »*The Alevi Turks of Asia Minor*« in *Contemporary Review*, 104. Bd., London 1913, S. 690—698.

über die Gebräuche der Tachtadschis, aus denen schon Georg Jacob ihre Zugehörigkeit zu den Bektaschis glaubte erschließen zu sollen. Das tertium comparationis ist indessen auch hier der ʿalīdische Grundzug. Ich selbst habe sowohl in Qonia wie in Qaramān (Frühjahr 1918) aus dem Munde verständiger Türken für die Tachtadschis die Bezeichnung *ʿalewī* gehört und J. H. Mordtmann, der ihnen übrigens wiederholt bei Smyrna, also Bedr ed-dīn's einstigem Wirkungskreis, begegnete, hat vom Polizeichef zu Aidīn einmal dieselben Angaben erhalten [1]).

Zuletzt möchte ich noch an jene, in der europäischen Literatur m. W. völlig unbeachtet gebliebenen *aḫīler* (اخيلر) in der Gegend von Angora erinnern, mit denen sich Aḥmed Tewfīq in einem Aufsatz in der *Revue historique, publiée par l'Institut d'Historie Ottomane*, IV. Jahrg., Stambul 1913, auf S. 1200—1204 befaßte [2]). Auch sie gehören wohl zu den eben erwähnten Gebilden, und die Frage verdient ernstliche Erwägung, ob hier nicht etwa ein Rest jener *aḫī*'s sich erhalten hat, von denen Ibn Baṭṭūṭa eine so merkwürdige Darstellung hinterlassen hat; würde sich diese Annahme bestätigen, so fiele ein helles Licht auf das Gepräge dieser *aḫijjat al-fitjān* und die mit ihr zusammenhängenden *futuwwetnāme*'s. Um zum Schluß zu kommen: alle diese Gebilde bekennen sich äußerlich zum sunnitischen Islam, ein Umstand, der nach dem über die *taqijja* Gesagten schwerlich bedenklich stimmen kann. Auch ist es nach den Erfahrungen der allgemeinen Religionsgeschichte eine häufig beobachtete Erscheinung, daß sich solche Sektenverkümmerungen für Glaubensvermengungen empfänglich erweisen (I. Goldziher, *Vorlesungen* S. 257), womit sich die Einverleibung gewisser christlicher Elemente vor allem in einer christlichen Umwelt zwanglos erklärt.

Das Derwischtum verkümmerte in Kleinasien immer mehr und sank zuletzt zu einer politisch völlig belanglosen Einrichtung herab, die fern dem Treiben der Welt in der Abgeschiedenheit der Klöster sich auswirkte und für das Staatswesen ungefährlich bleiben mußte. Der Fall des Schejch Meḥmed Nijāzī (el-Miṣrī) [3]) ist wohl das

[1]) Vgl. *Vier Vorträge über Vorderasien*, Berlin, 1917, S. 100.

[2]) Vgl. dazu Saʿd ed-dīn, *tādsch ül-tewārīḫ*, I. Bd., S. 68, 13. Z. v. o.: V. Bratutti, *Chronica*, Vienna, 1649, S. 79; Ewlijā, ed. J. v. Hammer (1850), II, 229.

[3]) Nijāzī ist der Stifter eines nach ihm benannten Derwischordens (vgl. Ign. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau de l'Empire Ottoman*, IV. Bd., S. 626). Er wurde wegen seiner Predigten, die ihm einen bedrohlichen Anhang verschafften, für politisch gefährlich erachtet und endete im doppelt zweideutigen Ruf eines Unruhestifters und Heiligen. Er war der Sohn eines Naqschbendī und wurde in den Lehren dieses Ordens erzogen, wurde später Qādirī, dann Chalwetī, lebte 20 Jahre in der Verbannung und starb im Redscheb 1105 (beg. 26. Febr. 1694), vgl. Rāschid, *taʾrīḫ* I, S. 86, 193. Er galt den gleichzeitigen

letzte Glied in der Kette jener Erscheinungen, die dem Bestand des osmanischen Reiches verderblich zu werden drohten. Die »*kelimāt-i dschefrīje*«, die sich dieser Ṣūfīschejch in seinen stark besuchten Predigten gestattete und die ihm lange und wiederholte Verbannung eintrugen, klingen wie eine Erinnerung aus alten Tagen, wo das Ṣūfītum in Kleinasien politisch wirksam zu werden begann, erscheinen wie ein schüchterner Versuch, die alten Lehren wieder in breite Volksschichten hineinzutragen und die mittlerweile festgefügte Einheit des Reiches anzutasten. Von Nijāzī, dem Geheimnisvollen, stammt denn auch jener Vers auf Bedr ed-dīn, worin er den alten Schejch von Simāw in eine Linie mit dem Freigeist Muḥjī ed-dīn (ZDMG, LII, 516 ff.) stellt, dessen stillfriedliche Grabstätte am Fuß des Dschebel Qāsiūn in Ṣāliḥīje heute noch das Ziel frommer Pilger und starrgläubiger Muslime bildet[1]) — ein sprechendes Beispiel für die Verknöcherung und Geistlosigkeit des Islam in Syrien —, jenes *maṭlaʿ*, mit dem ich meine Darlegungen schließen möchte:

محی الدین و بدرالدین ایتدیلر احیای دین
دریا نیازی فصوص انهاریدر واردات.

ANHANG.

DIE SILSILE DES SCHEJCHS BEDR ED-DĪN.

Meḥmed Ṭāhir gibt in der Lebensbeschreibung des Schejchs Bedr ed-dīn in seinem leider noch unvollständigen Werk über die »Osmanischen Schriftsteller« (*ʿoṣmānli muʾellifleri*, Stambul 1333) auf S. 39/40 die *silsile* Bedr ed-dīn's, leider ohne seine Quelle zu nennen. Bei der Sorgfalt und Genauigkeit indessen, die fast alle, meist lebensgeschichtlichen Arbeiten dieses weit über den Durchschnitt der osmanischen Wissenschafter hinausragenden, mir persönlich wohlbekannten und oft mit Nutzen befragten Schriftstellers auszeichnen, darf unbedenklich die Glaubwürdigkeit seiner Vorlage angenommen werden[2]).

europäischen Schriftstellern, wie D. Kantemir, als heimlicher Christ (vgl. de Lacroix, in der Verdeutschung von J. G. W. Schulz III, 405), wovon natürlich keine Rede sein kann. Vgl. dazu oben S. 66.

[1]) Vgl. A. v. Kremer, *Mittelsyrien und Damaskus*, Wien, 1853 und *Topographie von Damaskus* II, S. 25, Wien 1855. — Ein alter Araberschejch, dessen Sunnatreue über jeden Zweifel erhaben war, stand mit mir am Grabe Muḥjī ed-dīn's und pries in überschwenglichen Worten seine — des *zindīq*! — Frömmigkeit. »*kibrīt al-aḥmar*« (»roter Schwefel«, etwa unser »Stein der Weisen«) nannte er ihn.

[2]) Vgl. Martin Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Leipzig 1909, S. 178 oben; ferner ebenda 94 ff., 158, 173 ff., 177 ff., 217, 218, 244.

Meḥmed Ṭāhir Efendi, der übrigens jahrelang in Salonik als Leiter des dortigen Militärgymnasiums wirkte, also in nächster Nähe von Seres lebte, hat, wie er selbst erklärt, an Ort und Stelle im Derwischkloster über Bedr ed-dīn Erkundigungen eingezogen. Dort sah er das *menāqib-nāme* Bedr ed-dīn's (vgl. S. 77), dort dürfte er auch die »Kette« (»*apostolical succession*«, D. B. Macdonald) der Lehrvorfahren des Schejchs ermittelt haben.

Ich gebe zunächst Meḥmed Ṭāhir's Reihe der Ordenshäupter:

Schejch Bedr ed-dīn, Ḥusejn von Achlāṭ, Abu 'l-fatḥ as-sa'īdī, Abū Madjan maghribī, Abu 'l-barakāt, Abu 'l-faḍl baghdādī, Aḥmed Ghazālī, Abū Bekr nessādsch, Abu 'l-Qāsim, Abū 'Alī kjātibī, 'Alī Da'ūdbārī (!), Dschunejd baghdādī.[1])

Wenn ich in der Lage bin, nachstehend eine eingehende Erklärung der *silsile* zu liefern, so danke ich dies vor allem der tätigen Mithilfe Richard Hartmann's in Leipzig, der mir auf diesem Gebiet mit seinen einschlägigen Kenntnissen die schätzbarsten Dienste geleistet hat.

Es ergibt sich darnach folgende berichtigte und erläuterte Reihe:

1. Dschunejd aus Baghdād, der berühmte Mystiker, starb 297/909; vgl. EI, I. Bd., S. 1110; al-Hudschwīrī, *Kaschf al-maḥdschūb*, hrsg. R. A. Nicholson, London 1911, S. 128 ff.
2. Abū 'Alī Aḥmed b. Muḥammad ar-Ruḍbārī, starb 322/934; vgl. al-Quschairī, *al-risāla fī 'ilm al-taṣawwuf*, Ausgabe Kairo, S. 30; Scha'rānī, *Ṭabaqāt kubrā*, Ausgabe Kairo 1305, I. Bd., S. 91; Aḥmed Ḥilmī, *Ḥadīqat ül-ewlijā*, 3. Heft: *Suhrawerdīje*, Stambul 1318, S. 4; Ibn al-Aṭīr, *chronicon*, ed. C. J. Tornberg, VIII, S. 222; Ibn Ḫallikān, *Biogr. Dictionary*, ed. by Bn. Mac Guckin de Slane, I. Bd., S. 86, No. 4 (Paris 1843); al-Hudschwīrī, a. a. O. S. 157.

[1]) Da, wie aus der oben S. 78 wiedergegebenen Mitteilung Meḥmed Ṭāhir Bej's hervorgeht, das *tekke* zu Seres, das heute noch die Erinnerung und Überlieferung an Schejch Bedr ed-dīn hoch- und wachhält, dem Orden der Qādirī angehört, so darf man vielleicht daraus auch einen Zusammenhang der Lehre B.s mit der des 'Abd al-Qādir aus Gīlān (starb 561/1166) erschließen. Ich verweise daher zunächst auf die *silsile* der Qādirijje in 'Aṭāji's Nachtrag (*ẕejl*) zu Ṭaschköprüzāde's *schaqā'iq an-nu'mānijja*, Stambul 1268, S. 65 unten, wo als *pīr* Dschunejd von Baghdād, später (S. 66 oben) auch Muḥjī ed-dīn und Ṣadr ed-dīn von Qonia erscheinen. Die dort S. 61—66 gegebenen, bisher nicht weiter beachteten *selāsil* der Naqschbendijje, Ḫalwetijje, Ẓejnijje, Mewlewijje, Bejrāmijje, Qādirijje und Rifa'ijje sind wegen der osmanischen *silsile*-Konstruktion gerade in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Vgl. dazu Ign. Mouradjea d'Ohsson, *Tableau* V. Band S. 619 sowie Ḥāddschī Ḫalīfa, *Dschihānnümā* S. 360. Über die Qādirijje, die einst im osmanischen Reiche eine sehr bedeutende Rolle spielte, fehlt leider jegliche neuere und gründliche Untersuchung.

3. Abū ʿAlī b. al-kātib, starb nach 340/951; vgl. al-Quschairī, a. a. O. S. 32; Schaʿrānī, a. a. O. I, 96; A. Ḥilmī, a. a. O. S. 7; al-Hudschwīrī, a. a. O. S. 158 ff.
4. (fehlt in der silsile bei Meḥmed Ṭāhir und ist zu ergänzen): Abū ʿOsmān al-maghribī, starb 373/983; vgl. al-Quschairī, a. a. O. S. 35; Schaʿrānī, a. a. O. S. 104; al-Hudschwīrī, S. 169 ff.
5. Abu 'l-Qāsim ʿAlī al-Gurgānī, starb 450/1058 oder 469/1076 (in der *silsile* des Ghazālī bei Mustaḍā az-Zabīdī, Itḥāf, Ausgabe Kairo VII, 247 (vgl. R. Hartmann, *Al-Quschairī's Darstellung des Ṣūfītums*, Berlin 1914 (*Türk. Bibl.* 18. Bd.), Tafel am Schluß; A. Ḥilmī, a. a. O. S. 12; Dschāmī, *Nafaḥāt al-unṣ*, hrsg. von W. Nassau Lees, Kalkutta 1859, S. 347 ff.
6. Abū Bekr nessādsch (Weber) starb 487/1094; vgl. A. Ḥilmī, a. a. O. S. 14 ff.
7. Aḥmed Ghazālī, starb 517/1123; vgl. A. Ḥilmī, a. a. O. S. 16 ff.; Dschāmī, a. a. O. S. 426 ff.
8. Abu 'l-faḍl Ibrāhīm aus Baghdād.
9. Abu 'l-barakāt aus Baghdād.
10. Abū Saʿīd aus Andalusien.
11. Abū Madjan Schuʿaib b. al-Ḥusejn aus Andalusien, starb 594/1197; berühmter Mystiker, vgl. EI, I, 104; Bargès, *Vie du célèbre marabout Cidi Abou Médien*, Paris 1884.
12. Abu 'l-fatḥ as-saʿīdī.
13. Ḥusejn aus Achlāṭ, vgl. oben S. 23, 4. Anm.

Wie Aḥmed Rifʿat's »*Mirʾat ül-maqāṣid*, Stambul, S. 31, zeigt, läuft Bedr ed-dīn's *silsile* mit der des Abu 'l-Ḥasan Schādilī (st. 656/1258), dem Gründer der bekannten, nach ihm benannten Schādilīja-Sekte, bis Abū Madjan zusammen [1]); dabei ist freilich zu bemerken, daß anderwärts ganz andre Reihen für die Schādilīja gegeben werden (vgl. z. B. Ḥodscha Aḥmed Ḥilmī, *Ḥadīqat ül-ewlijā*, 7. Heft; ferner O. Depont und X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger 1897, sowie L. Rinn, *Marabouts et Khouans*, Paris 1887). Gleich lautet auch, wenigstens nach A. Ḥilmī, a. a. O., 3. Heft, bis herauf auf Aḥmed Ghazālī die *silsile* der Suhrawerdīje; aber wie wenig man hierauf Wert legen darf, beweist, daß das, was bei A. Ḥilmī als *silsile* der Suhrawerdīje erscheint, in al-Badrī al-Qaschschāschī's (st. 1660) Buch »*Al-simṭ al-madschīd al-dschāmiʿ li salāsil*« (Ḥaidarābād 1327) auf S. 76 ff. als *silsile* der Ḥalwetīje zu lesen ist.

[1]) Auch die *silsile* der Saʿadīje ist von Dschunejd bis Abū Madjan gleichlautend. Vgl. Aḥmed Rifʿat a. a. O. S. 30.

SCHEJCH BEDR ED-DĪN ALS SCHRIFTSTELLER.

Den ersten Versuch einer Zusammenstellung der Werke Bedr ed-dīn's enthält Carl Brockelmann's »*Geschichte der arabischen Literatur*«, II. Bd., S. 224. Unabhängig davon hat Meḥmed Ṭāhir Efendi in seinen »*Osmanischen Schriftstellern*« auf S. 39 eine neuerliche Zusammenstellung davon gemacht und wertvolle Ergänzungen geliefert; was Ṭaschköprüzāde gibt, ist ebenso unvollständig wie ungenau. Ich bringe im folgenden das Bekannte, ergänzt durch eigene Feststellungen, wieder.

Bedr ed-dīn hat, wie Meḥmed Ṭāhir a. a. O. auf Grund seiner Forschungen im Derwischkloster zu Seres mitzuteilen in der Lage ist, 38 Schriften verfaßt, die sich alle in Seres befinden dürften [1]).

Das Hauptwerk, das einzige übrigens, das über den handschriftlichen Zustand hinaus geriet, ist das »*Dschāmi' al-fuṣūlain*«, ein Handbuch für den praktischen Gebrauch des ḥanafitischen Richters, das Bedr ed-dīn i. J. 814/1411 vollendete und das i. J. 1300/01 (1883/84) in zwei Quartbänden (I, 262 Ss.; II, 264 Ss.) in der Staatsdruckerei zu Būlāq gedruckt wurde [2]). Das Werk ist in zahlreichen Abschriften vorhanden, von denen C. Brockelmann a. a. O. einige aufzählt. Die von Bedr ed-dīn rührende Urhandschrift des Kommentars verwahrt die Bücherei der Schehzāde-Moschee zu Stambul. Auch sind mehrere andere Erläuterungen dazu geschrieben worden, die ebenfalls teilweise bei C. Brockelmann verzeichnet sind.

Nach den Wissenschaften gliedern sich die weiteren Werke B.'s folgendermaßen:

[1]) Diese Angaben werden zu guter Letzt in erwünschter Weise durch Mitteilungen Ṭāhir Bej's im Schreiben Exz. Ḫalīl Edhem Bej's (vgl. oben S. 78, 1. Anm.) ergänzt: Die Nachricht, daß Bedr ed-dīn 38 Werke verfaßt habe, entnahm mein Gewährsmann der im Qādirī-Kloster zu Seres aufbewahrten, anonymen »*menāqibnāme*« betitelten Handschrift, in der ausführlich vom Leben und Treiben des Schejchs Bedr ed-dīn die Rede gehen soll. Außer den in '*oṣmānli mü'ellifleri* namhaft gemachten Schriften vermochte Ṭāhir Bej keine weiteren ausfindig zu machen, selbst der *tafsīr* (d. i. *nūr al-qulūb*), der das wichtigste Werk des Schejchs sei, ist nirgends nachzuweisen gewesen, und Ṭāhir Bej vermutet, m. E ganz mit Recht, daß die meisten erreichbaren Schriften des Schejchs ihres ketzerischen Inhalts wegen verbrannt worden sind. Die Hauptquelle für Bedr ed-dīn's ṣūfīsche Lehre enthalten die *wāridāt*, von denen ein Druck vorhanden sein soll. [Leider konnte ich bis jetzt weder dessen Erscheinungsort noch -jahr ermitteln.] Wichtig ist auch die dazugehörige Erläuterung von Ḫarīrīzāde Kemāl Efendi [gemeint ist wohl Sejjid Kemāl ed-dīn Ḫarīrī].

[2]) Auf der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin unter der Standnummer *Libri in Or. impr. Arab.* 1227, 4° vorhanden.

I. scharḥ: 1. *dschāmiʿ al-fuṣūlain*; 2. *dschāmiʿ al-fetāwī*.
II. fiqh: *laṭāʾif al-ischārāt*, vgl. C. Brockelmann a. a. O.
III. tafsīr: *nūr al-qulūb*, nicht bei Brockelmann.
IV. taṣawwuf: 1. *tschirāgh al-futūḥ*. 2. *scharḥ-i ḍawʾ* (ضوء). 3. *masarrat al-qulūb*, nicht bei C. Brockelmann, eine Handschrift davon befindet sich in Leiden; vgl. *Catalogus codd. or. Bibl. Acad. Lugduno-Batav.*, V. Bd., hrsgg. v. M. J. de Goeje, Leiden 1873, S. 23. 4. *wāridāt*[1]), die wichtigste der ṣūfīschen Schriften B.'s, aus der die meisten Aufschlüsse über seine Ṣūfī-Ansichten zu gewinnen sein dürften. Das Werk fand starke Beachtung und wurde häufig erklärt. Von türkischen Erläuterern seien angeführt: Schejch Ilāhī[2]), Schejch Jawsī[2]), Nūr ed-dīn-zāde und Ḫodscha Meḥmed Nūr al-ʿarabī (vgl. Meḥmed Ṭāhir a. a. O. S. 39, 3. Anmerkung). Die Leidener Bibliothek besitzt übrigens auch davon eine gute Handschrift; vgl. M. J. de Goeje, *Catal.*, V. Bd., S. 233). 5. *ʿuqūd al-dschawāhir* (so [= Halsketten] und schwerlich *ʿunqūd* = Trauben, wie Ṭaschköprüzāde schreibt, dürfte zu lesen sein!).

Die Titel der übrigen 29, wohl kleineren Schriften Bedr ed-dīn's waren noch nicht festzustellen.

Nachsatz: Nachträglich erst finde ich bei J. C Jireček, *Das Fürstenthum Bulgarien*, Wien, 1891, S. 141 folgende, meine obigen Darlegungen blitzartig beleuchtende Angaben über die bulgarischen Qizilbaschen: Zwischen den Türken in den Umgebungen von Stara-Zagora, im Balkan bei Karnobad und in den Landschaften Deliorman und Gerlovo sind mohammedanische Sectirer zerstreut, welche man Kyzylbaši nennt. Nach den Erzählungen der Bulgaren sind sie ein ruhiges, ackerbautreibendes Volk, genießen Wein ohne Gewissensbisse, lassen ihre Frauen unverschleiert einhergehen, betrachten das Blutvergießen als sündhaft, halten sich für etwas Besseres als die übrigen Türken und kümmern sich überhaupt wenig um die Vorschriften des Korans. — Es ist ganz gewiß kein Zufall, daß diese Sektierer in der nämlichen Gegend (Deli-Orman, Eski-Zaghra) sich aufhalten, in der sich Bedr ed-dīn herumtrieb und Zulauf hatte, von der überraschenden Übereinstimmung dieser Sitten mit denen der Ṣefewijje und Bedr ed-dīnijje ganz abgesehen. Und es ist kein Zweifel mehr, daß hier eine der merkwürdigsten Bewegungen in der ganzen sozialen und religiösen Geschichte des Islams vorliegt.

[1]) Über den Begriff *wāridāt* vgl. R. Hartmann in der *Türk. Bibliothek*, XVIII. Bd. S. 80 ff.; *Der Islam*, VII. Bd., S. 118.

[2]) Vgl. darüber oben den arabischen Text des Quṭb ad-dīn.

[3]) Mehrere Erläuterungen zu diesem Werk wie zum *Dschāmiʿ al-fuṣūlain* sind auch in einzelnen Stambuler Buchsammlungen vorhanden, so nach Meḥmed Ṭāhir, a. a. O. S. 39, vor allem wohl in der Dāmād Ibrāhīm Pascha-Medrese. Das Verzeichnis (*defter*) der 1175 Werke umfassenden Bücherei dieser *medrese* ist mir zurzeit leider nicht zugänglich (Stambul, 1312, 4° 87 Ss.).

Khorasan.

Denkmalsgeographische Studien zur Kulturgeschichte des Islam in Iran.

Von

Ernst Herzfeld.

(Mit 2 Karten.)

خراسان كنانة الله اذا غضب على قوم رمى بهم ☆

»Khorâsân ist der Köcher Allahs, aus dem er einen Pfeil schießt, wenn er einem Volke zürnt.«

ما خرجت من خراسان راية في جاهلية واسلام قُرِّدت حتى تبلغ منتهاها ☆

»Keine Fahne wurde je von Khorâsân, aus entfaltet in der Unwissenheit oder im Islām, die zurückgeschlagen worden wäre, ehe sie ihr Ziel erreicht hatte.« Muḥammad[1]).

Êrânshahr wird seit Khosrô I. in vier Spâhpatschaften eingeteilt: 1. Kôst i khwarbarân, die Westgegend, 2. Kôst i nêmrôzh, die Süd-

[1]) Die beiden Ḥadîth stehen bei Yâqût II 410, 11 ss; Barbier de Meynard übersetzte das zweite: »Toutes les sectes sorties, avant ou après l'islamisme, du Khoraçân, ont été et seront repoussées jusqu'à ce qu'elles périssent«. Ich fragte Snouck Hurgronje, der mir schrieb: »Ihre Übersetzung ist ganz zweifellos die richtige. Die Konstruktion ist ganz gewöhnlich und unzweideutig, und nur Mangel an Vertrautheit mit der arabischen Syntax hat B. de Meynard zur falschen Wiedergabe veranlassen können.« A. J. Wensinck schrieb: »Sie haben den Sinn von قُرِّدت in der fraglichen Tradition ganz richtig erfaßt. M. E. ist folgenderweise zu übersetzen: »Nie ist, in vorislamischer oder islamischer Zeit, eine Fahne aus Khorâsân hervorgerückt, welche zurückgeschlagen wurde, bevor sie ihr Ziel erreicht hatte.« Vielleicht gehört der Satz zu den sogenannten Fahnentraditionen, welche im Zusammenhang stehen mit der ʿabbasidischen Propaganda wider die Omayyaden in Khorâsân.« Endlich und nicht am wenigsten schreibt J. Goldziher: »Das Ḥadîth ist natürlich ʿabbasidisches Tendenzfabrikat. Abû Muslim ist ja Khorâsânî, und seine Propaganda geht von Khorâsân aus. Ein hierzu gehöriges Ḥadîth habe ich in *Muh. Stud.* II 127 benutzt. Der in Frage stehende Spruch bei Yâqût wäre nach meiner Ansicht zu deuten: »Es ist keine Fahne weder in der Djâhiliyya noch im Islam aus Khorâsân ausgegangen und wäre zurückgewiesen worden, ehe sie ihr Ziel erreicht hätte.« Das »Zurückbringen« der Fahne hätte keinen rechten Sinn; die Eroberer kehren ja mit der Heeresfahne

gegend, 3. Kôst i khorâsân, die Ostgegend, 4. Kôst i apâkhtar, die Nordgegend, auch Kôst i Kâfkôh, das Kaukasos-Gebirge genannt.

Zu Kôst i khorâsân zählt Moses von Khorene:

1. Hamadhân, ap. Hagmatâna, gr. Ἐκβάτανα, hd. Hamadân, besser zu Apâkhtar gerechnet. — 2. Kômish, gr. Κωμισηνή, hd. Dâmghân. — 3. Gurgân, ap. Wrkâna, gr. Ὑρκάνια, hd. Astrâbâd. — 4. Aprshahr, hd. Nêshâpûr [1]). — 5. Marw, ap. Margush, hd. Marw. — 6. Marw i rôdh, hd. Bâlâ Murghâb. — 7. Harêw, ap. Haraiva, gr. Ἀραῖα, hd. Herât. — 8. Katashan, später Qâdis bei Herât. — 9. Nisâk i miyânak, das »mittlere Nisâ«, im Wendidâd I, 8 zwischen Mouru und Bâkhdhî (Marw und Balkh), hd. Maimana. — 10. Apshîn, Hauptort von Ghartch i shâr, oder Ghartchistân, am Oberlauf des Murghâb. — 11. Tâlakân, südl. Maimana, 24 Fars. östl. Marw i rôdh, 38 sw. Shâpûrkân. — 12. Gôzgân, Gegend von Shibarghân (Shâpûrkân). — 13. Andarâba, hd. Indarâb am Nordabhang des Hindûkush. — 14. Kuwâst (?). — 15. Rûb, auch Rûbistân, hd. Rûi am Khulm-Fluß. — 16. Zam, hd. Karkî am Oxus (Djaiḥûn-Amu Darya). — 17. Pêrôz-nâkhtchêr, ein Dorf bei Balkh. — 18. Diz i Âwâza (?), in Bokhârâ? — 19. (Wal)wâlizh, hd. Qunduz. — 20. Gatchak in Gôzgân unweit Balkh. — 21. Âsân oder Sân, etwa 2 Fars. östl. Shibarghân. — 22. Bahl i bâmîk, ap. Bâkhtra, gr. Βάκτρα, hd. Balkh. — 23. Tirmidh, an der Mündung des Zâmil oder Kâfirnighân in den Amu Darya. — 24. Tcharmangân, gegenüber Tirmidh. — 25. Bâmikân, hd. Bâmiyân am Hindûkush. — 26. Diz i rôîn, das mythische Eisenschloß, später mit Paikand, der alten Hauptstadt von Bokhârâ identifiziert [2]).

Nach Ya'qûbî, *Historiae* I 201, unterstanden dem Isbahbadh von Khorâsân:

1. Nêshâpûr, 2. Herât, 3. Marw, 4. Marw i rôdh, 5. Pâriyâb, zwischen Maimana und Shibarghân, 6. Ṭâliqân, 7. Balkh, 8. Bukhârâ, 9. Bâdhghês, nördl. Herât, 10. Bâward, älter Âbêward, gr. Ἀπαουαρκτικηνή, östl. Darragaz, bei der Bahnstation Luṭfâbâd, 11. Ghartchistân, 12. Tôs, hd. Mashhad i Riḍâ, 13. Sarakhs, hd. desgl., 14. Gurgân [3]).

Eine noch weitere Ausdehnung gibt dem Begriff Khorâsân Balâdhûrî, gegen den Yâqût mit Recht polemisiert, da er nicht den historischen oder geographischen Begriff, sondern nur eine vorüber-

---

nicht zurück. Außerdem würde ja رَدّ in diesem Sinne 'zurückgeben' bedeuten und es fehlte in jedem Falle ein Komplement dazu (... ردّت الى). Freilich setze ich zu allem Vorhergehenden ein والله أعلم hinzu.« — F. Babinger macht mich auf das Werk aufmerksam von Gerlof van Vloten, *De opkomst der Abbasiden in Chorasan*. Leiden 1890, wo p. 132 über die schwarzen Fahnen der Abbasiden aus Khorâsân gehandelt wird.

[1]) Es bestand in früharabischer Zeit nach b. Rusta aus: 1. Ustuwâ, gr. Ἀσταυηνή, mong. Ustûw, hd. Khabûshân, Kûtchân; 2. Arghiyân, hd. Djâdjarm; 3. Asparâ'în, hd. Isfarâïn; 4. Guwain, hd. desgl.; 5. Baihaq, hd. Sabzawâr; 6. Pusht, hd. Turshîz; 7. Rukh, hd. desgl.; 8. Bâkharz, hd. desgl.; 9. Zham, hd. Turbat i Shaikh Djâm; 10. Zâwa, hd. desgl.; 11. Zôzan, SW. v. Khwâf; 12. Ashpand, hd. Asfand; 13. Khwâb, hd. Rûi Khâf.

[2]) Vgl. Marquart, *Êrânšahr n. d. Geogr. d. Ps. Moses Xorenac'i*, *Götting. Abhandl.* NF. III, 2 1901. — W. Tomaschek, *Zur histor. Topographie v. Persien*, *Wiener Sitz.-Ber.* CII, 1 1883.

[3]) Vgl. E. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*; Trübner's *Oriental Series* 1910 und S. Beal, Si-yu-ki, *Buddhist Records of the Western World* 1906.

gehende Verwaltungseinheit der ersten islamischen Zeit zur Grundlage nimmt. Darnach wäre Khorâsân in vier Viertel geteilt:

1. Aparshahr-Nêshâpûr, Kôhistân, Tabasân, Herât, Pûshang, Bâdhghês, Tôs-Tâbarân; 2. Marw i shâhîgân, Sarakhs, Nisâ, Âbêward, Marw i rôdh, Tâlakân, Khwârizm und Âmol, letztere beide am Djaiḥûn-Amu Darya; 3. westlich des Djaiḥûn ein Streifen von 8 Farsakh Tiefe, Fâriyâb, Gôzgân, das obere Tokhâristân, Khast, Andarâba, Bâmiyân, Baghlân, Wâlitch die Stadt des Muẓâhim b. Bisṭâm, Rustâk Bîl, Badhakhshân das Tor nach Tibet, während Andarâba das Tor nach Kâbul war, Tirmidh östl. Balkh, Tchaghâniyân, das untere Tokhâristân, Khulm, Simingân, 4. Mâ warâ al-nahr, d. i. Transoxania mit Bukhârâ, Shâsh (Tchâtch), Turârband, Soghd-Kiss, Nasaf, Rûbistân, Usrûshana-Sutrishna, Sanâm-Qal'at Muqanna', Samarkand.

Geographisch ist also der Begriff Khorâsân genau umschrieben. Die Einzelheiten sind aus arabischen, persischen und chinesischen Schriftstellern wohl bekannt [1]). Bukhârâ, Nr. 8, steht so allein und fällt so völlig heraus, daß seine Nennung auf einem Irrtum beruhen dürfte. Die Grenzen sind: im W. östl. Teherân bei den »Kaspischen Toren« beginnend die östlichen Teile des Elburz-Gebirges, die SO.-Ecke des Kaspischen Meeres, die heutige russisch-persische Grenze am Atrek, die transkaspische Bahn bis etwa Luṭfâbâd; weiter eine Linie durch die Wüste, die Oasen von Tadjand und Marw einschließend, zum Amu-Darya bei Karkî, der Amu-Darya selbst bis etwa Hazret Imâm, dann westlich von Badakhshân nach S. in die Gebirge bis zum Kamm des Hindûkush, von da nach W. umbiegend den hohen Kamm des Hindûkush und seiner westlichen Fortsetzer entlang, südlich an Herât vorbei, zu einem Salzsee an der afghanisch-persischen Grenze, weiter durch Kôhistân südl. Khâf und Ṭurshîz und am Nordrande der großen Dasht i kawîr-Wüste zum Ausgangspunkte an den Kaspischen Toren zurück [2]).

In einer Reihe von Werken der »*Lehrkanzel* Strzygowski«, die jüngst erschienen oder deren Erscheinen angekündigt ist [3]), wird dieses Land als die eigentliche Heimat der persischen und der islamischen Kunst verkündet, und weit darüber hinaus als »die Quelle des Schöpferischen« überhaupt, als ein »Angelpunkt der Kunstgeschichte«, von dem die Ausstrahlungen auf die gesamte abendländische

[1]) Vgl. Le Strange, *Lands of the Eastern Califate*, *Cambridge Geogr. Series* 1905.

[2]) Karten: *Map of Persia* (in 6 sheets), comp. in the Simla Drawing Office, Survey of India, 1 : 1 013 760, 1897. — *Persia & Afghanistan*, Keith Johnston's *General Atlas* März 1914, 1 : 4 311 000. — *Map of Afghanistan*, based on Survey of India maps, ca. 1913, 1 : 2 027 520. — *Carte d'Asie* des franz. Generalstabes, 1 : 1 000 000, 1901, 1902 u. 1904; Blätter Asterabad, Khiva, Merv, Herat, Nour Ata, Boukhara, Maimené, Tashkent, Pamir und Caboul. — *Russische* 20 *Werst-Karte von Persien* 1 : 840 000.

[3]) Strzygowski, *Altai-Iran und Völkerwanderung*; ders., *Armenien und die Baukunst Europas*; — Diez, *Churasanische Baudenkmäler* und kleinere Artikel von Strzygowski, Diez und Glück.

Kunst seit der Völkerwanderungszeit von bestimmendem Einfluß ge wesen seien. Es wird also wieder einmal die »Fahne von Khorâsân entfaltet«, wie einst in der Unwissenheit oder im Islam. Das Werk von Ernst Diez, *Churasanische Baudenkmäler* Bd. I, bei Dietrich Reimer 1918 erschienen, von dem ein zweiter Band mit der »fachmännischen Verarbeitung« angekündigt ist, ist der unmittelbare Anlaß dieses Aufsatzes. Es ist Zeit zu prüfen, was Khorâsân für die iranische und islamische Kultur und Kunst bedeutet. Wird das Panier von Khorâsân wieder sein Ziel erreichen, oder zürnt uns nur Allah, daß er wieder einen Pfeil aus diesem Köcher schießt?

Zum ersten Male erscheint Khorâsân in der Geschichte in den Inschriften des Dareios, in Bîstûn § 6 (519—518 v. Chr.), in Persepolis (um 518/17), und in der Grabinschrift von Naqsh i Rustam (486) [1]. Drei iranische Völker bewohnen es: die Parthava, Haraiva und Bâkhtrish. Ihnen entsprechen drei Verwaltungsbezirke, Satrapien. Nach § 35—37 der Bîstûn-Inschrift schließt die Satrapie Parthien unter Vishtâspa auch Varkâna, Hyrkania-Gurgân, ein; Margush-Marw gehörte nach § 38—39 zu Baktrien unter Dâdarshish. Die Namen stehen in den Völkerlisten, welche Auszüge aus amtlichen Tributlisten, bzw. aus den in den Verwaltungsämtern geführten Satrapienlisten darstellen. Ein solches Dokument ist uns, wenn auch sehr entstellt, in Herodot's Satrapienliste (III 89—96) erhalten. Drei Satrapien von Herodot fallen in den Bereich von Khorâsân: XI Κάσπιοι, Παυσίκαι, Παντίμαθοι und Δαρεῖται, XII Βακτριανοὶ μέχρι Αἰγλῶν, XVI: Πάρθοι, Χοράσμιοι, Σόγδοι und Ἄρειοι. Eine auf den Vergleich mit den Dareios-Inschriften gegründete Kritik ergibt in Wahrheit die drei Satrapien: 1. Parthava und Varkâna, d. i. Πάρθοι, Παυσίκαι, Παντίμαθοι, Δαρεῖται, das engste Khorâsân (Nêshâpûr-Aparshahr) und Gurgân; 2. Haraiva, d. i. Ἄρειοι, Herât und Bâdhghês; 3. Bâkhtrish und Margush, d. i. Βακτριανοί μέχρι Αἰγλῶν, Afghânistân nördl. des Hindûkush und Marw, wobei das »bis zu den Aigloi« eine Überspringung nebensächlicher Namen der ursprünglichen Liste bedeutet. Die Listen des Dareios sind ausgesprochen geographisch geordnet; sie beginnen stets mit den drei Stammlanden Persien, Medien und Elam, dem Kern des Weltreichs. Im übrigen geben sie nur eine nach historischen und psychologischen Gründen getroffene Auswahl aus den zahllosen Völkern des Westens und des Ostens. Der Osten wird etwas

[1]) F. H. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, *Vorderasiat. Bibliothek* 1911. — Trautwein, *Die Memoiren des Dikaios in Hermes* XXV 1890, pg. 527—668. — C. F. Lehmann-Haupt in *Klio* II, pg. 334 ss. — Eduard Meyer, *Gesch. d. Altertums* III.

breiter behandelt, als der Westen [1]). · Der Westen ist kulturell überlegen, aber im Osten liegt die ethnische und militärische Kraft des Reichs, wenn auch nicht der Besitz des Ostens, sondern der der Mitte, der Straße Babylon-Egbatana, über den Bestand des Reichs entscheidet. So würde man im alten Preußen erst Brandenburg genannt und dann Ost- und Westpreußen mit mehr Nachdruck beschrieben haben, als die Rheinprovinz.

Die drei Völker, Parthava, Haraiva und Bâkhtrish, sind auf den Thronreliefs von Persepolis und Naqsh i Rustam dargestellt [2]). Ebenfalls als Baktrier darf man wohl einige der auf den Goldblechen des Oxus-Schatzes des British Museum dargestellten Figuren ansprechen, die als Adoranten mit dem zoroastrischen Barsom-Bündel in der Rechten auftreten, sofern sie nicht etwa Sogder sein sollten [3]). Ihre kriegsmäßige Ausrüstung hat uns Herodot im Heereskataloge (VII 61—100) anläßlich Xerxes' Heerschau bei Doriskos überliefert. Die drei Völker bilden darnach in Gestalt, Tracht und Ausrüstung eine eng geschlossene Gruppe. Ethnisch sind sie Iranier im engeren Sinne, wie auch die Meder und Perser, und wie diese sind sie im 6. Jahrhdt. v. Chr. bereits Ackerbauer, die in Dörfern und schon in einigen Städten (*vardana*) wohnen; Vispauzatish und Patigrabana werden erwähnt. Eng verwandt und auf der gleichen Kulturstufe erscheinen die Sogder und wohl die Khorazmier. Die auch noch iranischen Völker dagegen, welche die Perser als Sakâ, die Griechen als Σκύθαι bezeichneten, waren noch Nomaden und Viehzüchter. Die Berichte des Alexanderzuges lassen dies Verhältnis noch zweieinhalb Jahrhunderte später deutlich erkennen, und diese lange Friedenszeit muß ja Fortschritte im Wege der Seßhaftigkeit erzeugt haben. Seither ist jahrtausendelang Welle über Welle von mittelasiatischen Völkern über das turkestanische Zweistromland dahingerollt, hat die nomadische sakische wie die ackerbauende iranische Bevölkerung verdrängt und vernichtet; nur in abgelegenen Hochtälern des Pâmir haben sich Reste von ihnen rein und mit eigener Sprache erhalten, die Ghaltcha, welche die Pâmir-Dialekte sprechen [4]).

Alexander betritt Khorâsân bei der Verfolgung des fliehenden Dareios gerade im Augenblick von dessen Ermordung. Der neue Herrscher läßt die Verwaltung des Reichs zunächst bestehen. Die

---

[1]) Eduard Meyer in Sarre-Herzfeld, *Iranische Felsreliefs* pg. 19—21.

[2]) Sarre-Herzfeld, *Iranische Felsreliefs*, *Berlin 1910*, Abb. 5—11.

[3]) Al. Cunningham, *Relics from ancient Persia* in JASB., L. 1881 3—4 und LII 1883 pg. 64 s, 258 s. — O. M. Dalton, *The Treasure of the Oxus* by order of the Trustees 1905.

[4]) W. Geiger, *Die Pamir-Dialekte* im *Grundr. d. Iran. Philol.* Bd. I Kap. VIII, 1901.

Satrapie Parthien gibt er dem Parther Amminapes, welchem Tlepolemos als kommandierender General an die Seite gestellt wird. Bald darauf wird der frühere Satrap Phrataphernes wieder in sein Amt eingesetzt. Auch Hyrkanien gehört weiter zu Parthien. Schon unter Dareios war Tapurien, später Ṭabaristân, das unwegsame Hochgebirgsland des Elburz als besondere Satrapie abgetrennt; der alte Satrap Autophradates behält sie und bekommt die Amardoi, hd. Âmol, dazu. Die Hauptstadt von Parthien ist Hekatompylos (Gegend Dâmghân-Shâhrûd) [1]), andere Städte sind Tape und Zadrakarta, die Hauptstadt Hyrkaniens. Die Satrapie Areia steht unter dem Satrapen Satibarzanes, ihre Hauptstadt ist Artakoana, ein anderer Ort Susia. Drangiana, ap. *Dranga, das Zranga der Inschriften, wird ihm zugeteilt, das ist die nicht mehr zu Khorâsân gehörige Landschaft um den See von Sîstân, noch im arabischen Mittelalter Zarang geheißen. Die Satrapie Baktria hat Artabazos, Hauptort ist Baktra-Balkh, andere Orte sind Drapsaka, etwa Qunduz, Aornos, mit Khulm gleichgesetzt, und Zariaspa [2]).

Die Teilungsverträge der Diadochen bringen zunächst keine große Änderung. In Babylon 323 erscheinen die Satrapien Parthien mit Hyrkanien, Baktrien mit Sogdien, Areia mit Drangiana vereint. Tapurien ist vielleicht schon unter Alexander zu Parthien geschlagen. In Triparadeisos 321 tauscht Nikanor Areia mit Baktrien, Philippos Baktrien mit Parthien, für Phrataphernes. Unter Seleukos Nikator aber erfolgt eine große Änderung: anstatt der 21 asiatischen Satrapien werden 72 eingerichtet. Unter Antiochos III. scheint das alte System nochmals hergestellt worden zu sein. In sehr viel späterer Zeit aber tritt die Vielteilung, die natürlich tiefe innerpolitische Gründe hatte, wieder auf.

Der Hellenismus bedeutet für diese östlichen Länder eine kulturelle Umwälzung, die im Sinne von E. R. Bevan mit der Europäisierung des heutigen Orients oder der Kolonisation unerschlossener Länder verglichen werden muß. Die Ausstrahlungszentren sind die große Zahl von Städten oder Kolonien, die Alexander selbst und Antiochos I. dort gründeten [3]). Von Alexander rühren u. a. her Alexan-

[1]) Vgl. Houtum-Schindler in *Z. f. Erdkunde* 1877 pg. 217. — W. Tomaschek, l. c. pg. 81. — Marquart, *Beiträge z. Gesch. v. Êrân* II 21ss, 40—45. — Kiessling bei Pauly-Wissowa s. v. *Hekatompylos.* — Geiger im *Grundr.* pg. 391.

[2]) Vgl. F. v. Schwarz, *Alexanders d. Gr. Feldzüge in Turkestan*, Stuttgart 1906. — Tomaschek, *Centralasiat. Studien* I, *Sogdiana*, *Wiener Sitz.-Ber.* 1877.

[3]) Vgl. das erste Kapitel von E. R. Bevan, *The House of Seleukos* 1902 und das Kap. XIII *Iran.* — J. G. Droysen, *Die Städtegründungen Alexanders und seiner Nach-*

dreia Margiane (Marw i rôdh) und Alexandreia Areion (Herât); von den 75 von Antiochos gegründeten Städten lagen überwiegend viele in diesen östlichen Teilen. Im Jahre 323 meldeten sich allein 20 000 Fußleute und 3000 Reiter, alles frühere Soldaten, zur Kolonisation von Baktrien. Dort und in Sogd gründete Antiochos nach Justinus 12, nach Strabon 8 Städte. Einige andre erwähne ich hier: in Parthien Kalliope, Pherai, Apameia, Mysia, Hekatompylos; in Hyrkanien Eumeneia; in Areia Achaia, Artakoana, Alexandreia, Soteira; in Marw Alexandreia oder Antiocheia Margiane. Die Oase Marw wird mit einer Mauer umgeben.

Auch wer nicht anzunehmen geneigt ist, daß die große Zahl dieser Anlagen im Osten einen Grund darin hatte, daß dort die Städte spärlich waren, muß zugeben, daß jedenfalls die Hellenisierung gerade dieser Länder den Seleukiden besonders am Herzen lag. Als Antiochos III. seinen graecobaktrischen Gegner Euthydemos in Baktra belagert, bewegt dieser durch die Drohung, die nördlichen Nomaden zu Hilfe zu rufen, wodurch die griechische Kultur Baktriens vernichtet werden würde, Antiochos zu einem günstigen Friedensschluß. Diese Anekdote ist in ihrem symbolischen Werte wahr. Der Same der hellenischen Kultur fiel in Ostiran auf einen jungfräulichen Acker: daher ging die Saat besser auf, als in Westiran. Das ist die Zeit, wo Khorâsân zum ersten Male schöpferisch wird. Von dem hellenisierten Khorâsân geht die tiefe Einwirkung auf alle Künste Asiens aus. Ohne die richtige Einschätzung dieser Tatsache wird man die Gandhâra-Kunst und überhaupt die buddhistische und die manichäische Kunst nie begreifen.

Alexanders indische Eroberungen hatten die Seleukiden bald aufgegeben. Sie begnügen sich stattdessen mit Bündnissen mit dem neuen Königreich Magâdha. 311—02 ist Megasthenes Gesandter bei Tchandragupta, 280—76 Daimachos bei Amitraghâta. Vierzehn Jahre darauf nimmt der große Asoka den Buddhismus an. Auch Baktrien halten die Seleukiden nicht länger. Unter Antiochos II. Theos, 261—46, macht sich Diodotos von Baktrien zum König und erwirbt dazu Sogdiana und Margiana. Damit hört die alte Einheit Khorâsâns auf, und es entsteht der Riß, der bis zur islamischen Eroberung nicht mehr dauernd überbrückt werden konnte.

Zwischen das Griechentum im östlichen Khorâsân und die westiranischen Provinzen schiebt sich gleichzeitig das neu entstehende iranische Reich der Arsakiden [1]). Für das Verständnis der kulturellen

folger, Beil. I zu *Gesch. d. Hellenismus* III: *Gesch. d. Epigonen* 1877. — Die Artikel *Baktra*, *Baktriane*, *Baktrianoi*, *Baktros*, *Areia*, *Arcios* usw. von Tomaschek bei Pauly-Wissowa.

[1]) Vgl. A. v. Gutschmid in der *Encyclop. Brit.* s. v. *Persia*, section II *Greek & Par-*

Bedeutung Khorâsâns ist das von größter Bedeutung. Die Gründer der Dynastie, die Brüder Arsakes und Tiridates, sind vom Stamm der dahischen Parner. Die Ursitze der Daher waren am Syr und am Aral-See. Aber schon lange bevor i. J. 259 v. Chr. Arsakes sich zum Herrscher machte, hatten die Daher die Ebenen Hyrkaniens am Âtrak und die nördlich anstoßenden Steppen östlich des Kaspischen Meeres eingenommen, die noch in arabischer Zeit nach ihnen den Namen Dahistân tragen [1]). Sie waren Nomaden und sind immer ein Reitervolk geblieben, das mit Bogen und Panzer zu Pferde kämpfte. I. J. 248/47, dem Beginn der parthischen Ära, wird Arsakes ermordet; Tiridates fällt in Parthien ein, wird in Ἀσαάκ in Ἀσταυηνή, d. i. Khabûshân-Kûtchân zum König ausgerufen, besiegt und tötet den seleukidischen Satrapen Andragoras von Parthien und nimmt ganz Parthien um 241 in Besitz. Von dieser Reichsgründung auf dem Boden der alten Satrapie Parthien geht der politische Name des parthischen Reichs aus. Ethnisch haben die Arsakiden und ihr Volk mit den alten Parthava nichts mehr zu schaffen. Ganz Hyrkanien vergrößert das Reich. Tiridates nimmt den Titel Großkönig an, damit bereits das Programm der Herrschaft über ganz Iran, der Rechtsnachfolge der Achämeniden aufstellend. Er schließt ein Bündnis mit Diodotos von Baktrien gegen die Seleukiden und gründet die Stadt Dara oder Dareion in Apawarktikene, Âbêward [2]). Er stirbt 211/10.

Antiochos III. macht dies Königtum noch einmal von sich abhängig, zieht gegen Euthydemos von Baktrien und schließt mit diesem 206 Frieden. Aber als er nach seiner Niederlage gegen Rom 187 in Elam getötet wird, ist das Schicksal Ostirans besiegelt. Das Partherreich wächst. Schon Phraates I. († 171 v. Chr.) siedelt die unterworfenen Marder (Ἀμαρδοι, Âmol) an den Kaspischen Toren an, d. h. auch Choarene-Khwâr und Komisene-Kômish waren schon parthisch. Sein Nachfolger Mithradates I. 171—138 ist der Begründer des Großreichs, der Erfüller des schon von Tiridates gesetzten Zieles. Zuerst macht er Eroberungen im Osten: Areia und angeblich bis zu den Grenzen Indiens. Wenn das wahr ist, so war es ephemer; denn um 161 dringen nach chinesischen Quellen die Sai oder Sök, die Saken der Achämeniden, aus dem westlichen Zentralasien in das Kâbul-Tal vor

thian Empires. — Mommsen, *Röm. Gesch.* V, Kap. IX. — F. Justi, *Grundr. d. iran. Phil.* Bd. II, III Gesch. IV A *Alexanders Nachfolger und die Herrschaft der Parther.* — Tomaschek bei Pauly-Wissowa s. v. *Daai.*

[1]) Vgl. A. Herrmann, *Alte Geographie d. unteren Oxusgebietes* in *Gött. Abhandlg.* NF. XV 4 1914.

[2]) P. M. Sykes, *Seventh Journey in Persia*, in *Geogr. Journ.* 45, 1915, pg. 357—371, betrachtet die Kala Mârân, die Schlangenburg, als das Dara des Tiridates.

und dehnen sich dann sowohl nach dem Indus, wie nach dem alten Drangiana hin aus. Um 147 unterwirft Mithradates das seit Alexanders Tod unabhängige atropatenische Medien, Âdharbaidjân, und dringt sogleich bis Babylonien vor, Seleukeia erobernd. Die Versuche der Seleukiden, diese alte und größte Griechenstadt wieder zu erobern, scheiterten. Der große König war zugleich Reichsgründer und Gesetzgeber der Parther. Die Nachrichten der griechischen Literatur, die Denkmäler und die Münzen der Parther lehren, wie völlig sich die Parther der griechischen Kultur hingaben. Griechisch ist die Sprache der Münzen, der seltenen Inschriften und des Rechts; griechisches Theater, griechische Bildhauerei sind bezeugt [1]). Griechisch bleibt auch die Verfassung der großen Städte wie Seleukeia. Erst allmählich verkümmert das vom Westen losgelöste Griechentum und weicht einer ziemlichen Barbarei. Nicht allein die nichtiranische Abstammung der Arsakiden und nicht etwa ihre mangelhafte zoroastrische Orthodoxie, sondern ihre griechische Zivilisation ist es, die ihre ganze Epoche den späteren Persern im Lichte der Fremdherrschaft erscheinen läßt.

Über die Gliederung des Reichs sind wir durch Isidoros von Charax (Muhammera am Shaṭṭ al-ʿArab) und Plinius gut unterrichtet. Isidoros beschreibt die Reichspoststraße, die σταθμοὶ Παρθικοί. Das Reich ist geteilt in die »oberen« und »unteren« Satrapien:

Die oberen liegen im Westen: 1. Mesopotamia und Babylonia; 2. Apolloniatis an der unteren Diyâla; 3. Chalonitis, hd. Sarpul-Ḥulwân; 4. Karine, hd. Kirind; 5. Kambadene, ap. Kampada, hd. Kirmânshâhân; 6. das obere Mędien, hd. Hamadân; 7. das untere oder rhagianische Medien, hd. Rai bei Tehrân. Die unteren Satrapien sind: 8. Choarene, hd. Khwâr östl. der Kaspischen Tore; 9. Komisene, hd. Kômish; 10. Hyrkania, hd. Gurgân; 11. Astauene, hd. Kûtchân; 12. Parthyene, hd. Nêshâpûr; 13. Apawarktikene, hd. Âbêward; 14. Margiane, hd. Marw; 15. Areia, hd. Herât; 16. das Land der Anauer mit der Hauptstadt Phrada oder Phra, hd. Farah südl. Herât; 17. Zarangiane, hd. Sîstân am Hâmûn-See; 18. Arachosia oder Weiß-Indien, hd. Afghânistân südl. des Hindûkush am Mittellauf des Helmand. 10 bis 13 bilden also das alte Parthava und Varkâna, 14 ist ein Teil von Bâkhtrish, 15 bis 17 gehören zu Haraiva, dem schon Alexander Drangiana angegliędert hatte, 17 und 18 gehören nicht mehr unter den Begriff Khorâsân, sondern unter Nêmrôzh.

Diese Gliederung läßt noch deutlich die Vielteilung der großen alten Satrapien durch Seleukos Nikator erkennen. Auf diese geht auch die Teilung der ap. Satrapie Zranka in 1. Ἀναύων χώρα am Fara rôdh, nördl. des Hâmûn i Helmand; 2. Ζαραγγιανή, mit Ζάριν,

[1]) Zu den literarischen Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller kommen heute die Awramân-Dokumente mit ihren überraschenden Aufklärungen. vgl. E. H. Minns, *Parchments of the Parthian Period from Avroman in Kurdistan* in *J. of Hell. Stud.* 1915 pg. 22—65, und A. Cowley, *The Pahlavi Document from Avroman*, im JRAS. 1919, April, pg. 147—154.

hd. Zarang [1]) und Κόρακ, d. i. Karkôë mit seinem berühmten Feuertempel [2]); 3. Παραιτακηνή, Rôdhbâr, Hauptort Σιγάλ. Dieses war zu Isidoros' Zeit bereits ein selbständiges Reich der Saken, daher auch Σακαστανή genannt, später Sagistân, hd. Sîstân. Im letzten Drittel des 1. Jhdt. Chr. stand es unter der Dynastie des Gundofarr, einem Zweige des parthischen Hauses Sûrên; erobert war es von dem Reich der Saken im Pandjâb aus. Den Namen Gundofarrs, des einen der Heiligen drei Könige und Beschützers des Apostels Thomas, verewigt die Stadt Γονδοφάρεια, d. i. Qunduhâr, hd. Kandahar, das alte Ἀλεξάνδρεια Ἀραχωτῶν. Diese war die Hauptstadt von Arachosia, ap. Harakhwatish, bei Isidoros Χοροχοάδ, ar. ar-Rukhkhadj. Mit den Gebieten von Fara, Zarang und ar-Rukhkhadj, also dem mittleren Afghânistân, reicht das Partherreich im Osten über das Gebiet von Khorâsân hinaus. Ihm fehlt von altem iranischen Besitz: Baktrien und Sogd, die Paropamisaden, Indien und das eigentliche Sakastane, das südliche Afghânistân. Erst recht Balûtchistân. Die erstgenannten Länder bleiben griechisch-baktrische Staaten bis zum Beginn der großen Völkerwanderung, die vom Târimbecken ausgeht.

In Mittelasien sitzen in der Morgendämmerung seiner Geschichte [3]), im 3. Jhdt. v. Chr. nördl. vom Hoang-ho die in Shen-tsi und Shan-tsi beheimateten Hiung-nu. Der Name heißt »Sklaven der Hiun, Hun« und ist eine chinesische Umdeutung von Hiun, Hun, d. i. ind. Huṇa, gr. Χοῦνοι, Φοῦνοι. Ihre Nachbarn im SW. sind die Yüetshi, die in der zweiten Hälfte des 3. Jhdts. nahe am chinesischen Gebiet, im N. der Provinz Kan-su saßen. Ihr alter Name it ńguet-(t)shi oder Goat-shi. Nordwestlich von ihnen dehnen sich die nomadischen Wu-sun über ein weites Gebiet aus. Am Lop-nor sitzen die Lau-lan. Westlich der Wusün am Issik-kul sitzen die Sai, alte Aussprache Sök (ö zwischen a und o), das sind die ind. Śaka, ap. Sakâ. Im J. 178 v. Chr. schickt der Hiung-nu-Fürst Mokduk einen Brief an den Kaiser von China mit der Meldung, er habe die Yüetshi vernichtet, die Lau-lan, Wu-sun

[1]) Lage: von Djuwain ausgehend drei kleine Tagesreisen entweder erstens nach Nâd ʿAlî, wo Ruinen, Smith bei Goldsmith, *East. Persia* I 298 s, vgl. Bellew, *From the Indus to the Tigris* 1874, — oder zweitens nach Zâhidân und Qâsimâbâd, zusammenhängend mit Djalâlâbâd, wo jüngere Ruinen.

[2]) Tomaschek, *Hist. Topogr.* I 69 ss. — Marquart, *Êrânšahr* 197 s. — G. Hoffmann, *Syr. Akten pers. Märtyrer* Nachtrag pg. 281 ss.

[3]) Hauptquellen: Fa-Hian und Hiuen-Tsiang, beide bei Beal, l. c. — Wang Yen-te bei Stan. Julien in JA. 1847 IX. — Ma-Tuan-Lin bei d'Hervey de st. Denys, *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine* I, *Orientaux* 1876. — Vgl. Sten Konow, *Some documents relating to the ancient history of the Indo-Scythians* in JRAS. 1920, 1, pg. 156 ss. — J. Marquart, *Entstehung u. Wiederherstellung d. armen. Nation*, Berl. 1920, pg. 5 s. u. Anm. 1.

und viele andere Völker dem Hiung-nu-Reich einverleibt. Ein Rest der Yüetshi flüchtet in das Nan-shan Gebirge am Südrand des Tarimbeckens, genannt die »kleinen Yüetshi«. Die andern, die »großen« greifen die Wu-sun an, und erobern ihr Land. Weiterziehend stoßen sie auf die Saken. Die Saken setzen sich nach Süden in Bewegung: zuerst nach Kashghâr, dann über den Pâmir ins Kâbul-Tal, und einerseits nach Indien ins Pandjâb, ein Zweig sogar bis zur Indusmündung, andererseits aber nach Sîstân. Um 160 v. Chr. nimmt Kun-mo, der Fürst der Wu-sun Rache; er vertreibt die »kleinen Yüetshi« nach Westen und gründet ein Reich von Urumtshi bis zum Issik-kul. Die kleinen Yüetshi überschreiten den Syr-darya nach Sogd und weiter den Amu-darya und erobern Ta-hia, d. i. Tokharistân, Balkh. Soweit die chinesischen Berichte.

Die Griechen nennen andere Namen. Strabon XI 8, 2 spricht von den Ἄσιοι oder Ἀσιανοί, Τόχαροι und Σακαραῦλαι, Pompeius Trogus bei Justinus 41 von den Saraucae und Asiani, 42 von den *»reges Thocarorum Asiani interitusque Saraucarum«*. Die Yüetshi der Chinesen entsprechen den Ἄσιοι-Asiani der Griechen. In chinesischen Quellen tritt der Name der Tocharer als Tu-hu-lo erst im 4. christl. Jahrhdt. auf, vorher werden sie Ta-hia genannt. Diese Eroberung Baktriens, die um 160 beginnt, ist um 126 schon längst entschieden; die letzte Nachricht über die Griechen in Baktrien stammt aus dem Jahre 140 v. Chr. Von nun an rollt eine Völkerwelle nach der anderen über diese Länder hin. Das Griechentum versinkt. Aber gerade hier nimmt Volk auf Volk den Keim griechischer Kultur auf. Andererseits ist Baktrien eng mit Indien verbunden und vom Buddhismus missioniert worden. Der griechische König Menandros ist der Milinda der Buddhisten. So entsteht in Baktrien und verbreitet sich von da aus die seltsame Kultur, in der sich indischer Gedanke und griechische Form vermählen.

Wie einst die Perser das Mederreich, so stürzen um 225 v. Chr. die persischen Sasaniden das Partherreich. Wir wissen von der Reichsgründung nur wenig, bis einmal die Entzifferung der Paikuli-Inschrift mehr Licht darüber verbreiten wird [1]). Wie in den Dareios-Inschriften *Pârsa utâ Mâda* immer gepaart als Stammlande genannt werden, so in der Paikuli-Inschrift sechsmal *Pârs ut Parthav.* Von den östlichen Gebieten treten auf: der Khwârizmânshâh und der Kûshânshâh. Nach

[1]) Herzfeld, *Die Aufnahme des sasanidischen Denkmals von Paikuli* in *Berl. Abhdlg.* 1914; die Blöcke 24 u. 53 der arsakidischen Version enthalten den Satz: יאוהו גדה ו חשחר . . . . . על חוחם מה סאסנכן ינתנה, d. i.: »Die Götter gaben die Majestät und das Reich (und . . . . .) dem Geschlecht der Sasaniden«.

Ṭabarî I 820 hat sich der König der Kûshân, d. i. Balkh-Baktrien, freiwillig Ardashîr I. unterworfen; nach dem Briefe des Tannasar, des Môbedh's Ardashîr's, der das Awesta sammelte, auch der König von Khwârizm. Weiter kommen vor: ein אמרו, König der אפגרנאו, ein Bêrawân, König der Spandawartân und Pâradân (d. i. Παραδηνή in Gedrosia-Balûtchistân), Bagdat, Herr der זולאדצין, bzw. באתי Herr der זולאדתשין, in welchem J. Marquart den König Kaitu des Ardashîr-Romanes erkennen möchte, ein וגרד . . . Herr der סחולצאן, und Varasmân, Herr der Mêkân. Eine oft erwähnte Gestalt ist der Sakânshâh. Es ist bisher nicht zu ersehen, welche von ihnen als Feinde, Bundesgenossen oder Satrapen auftreten.

Unter Shâpûr II. 310—379 erscheint im Osten ein neues Volk, die Chioniten, die mit den Kûshân verbündet den Kampf gegen Iran aufnehmen. Eine Lehnshoheit über Baktrien besteht nicht mehr. Unter Yezdegerd I. 399—420 kommt der Feind von Norden: ein Tchöl genannter Türkenstamm aus der Gegend nördl. von Marw und aus Dahistân. Die Nordgrenze von Gurgân und Parthav wird durch Befestigungen gesichert. Auch Bahrâm V. 420—438 kämpft mit »Türken«. Sein Bruder Narsê wird als »Markgraf gegen die Kûshân« eingesetzt. Marw, Marw i rôdh, Harêw, Bâdhghês und Sagistân sind die Ostmarken. — Yezdegerds' II. (438—457) und Pêrôz' Regierung (459—484) sind angefüllt mit Kämpfen gegen die kidaritischen Hunnen, bis diese endlich in das Gandhâra-Gebiet nach Peshâwar weiterziehen. Ihnen folgen die Hephthaliten, Haiṭal der Araber, denen damals vielleicht Tâlakân abgetreten wurde. Sie besiegen Pêrôz vollständig. Die Kadischäer okkupieren Harêw, Pûshang und Bâdhghês. Ihr Name bleibt in Moses von Khorene's Katashan-Qâdis. Kawâdh I., 489—531. unter dem eine Zeitlang der Kommunismus des Mazdak angenommen wurde, verbündet sich mit dem mächtigen Hephthalitenreiche gegen die neu von Norden einfallenden sabirischen Hunnen. Khosrô I. Anôsharwân, 531—579, soll den fernen Süden wieder gewonnen haben: Bost, Arrokhkhadj, Zâbulistân, Tokhâristân und Sind. Wenn diese Nachricht wahr ist, so war es nur vorübergehend. Harêw, Bâdhghês und Pûshang hielt er, Tâlakân war die Grenze. Unter Hormizd IV., 579—590, dringen die Hephthaliten bis Harêw und Bâdhghês vor. In siegreichem Gegenstoß kommt Bahrâm Tchôbîn bis über den Oxus. Kurz vor 616/17 kämpfen die Kûshân unter einem König hephthalitischer Abstammung, unterstützt von dem souveränen Khâqân der Türken, gegen den iranischen Feldherrn Smbat, einen Armenier. Tokhâristân bis Tâlakân, auch Bâdhghês und Harêw gelten dabei als Feindesland, Marw i rôdh ist die äußerste persische Provinz. Bei

der islamischen Eroberung um 652—708 ist ebenfalls Marw i rôdh die äußerste iranische Provinz unter einem *marzbân*, Markgrafen; Bâdhghês und Pûshâng stehen unter einem »Großen« רבא, *vazurg*; Herât gehört den Haiṭal; Gôzgân, Tâlakân und Pâriyâb zu Tokhâristân [1]).

Mit geringen Schwankungen hat sich also die Ostgrenze bei Tâlakân, die nur wenig östlicher lag als die heutige Ostgrenze Persiens, seit dem Beginn der Partherzeit nicht verändert. Gelegentlich war sie sogar bis zur heutigen Grenze zurückgeschoben. Die Kluft, die mit der Aufrichtung des graeco-baktrischen Königreichs und des Großkönigtums der Arsakiden in Ostiran sich auftat, blieb bis zur arabischen Eroberung unüberbrückt. Der fernere Osten bildete nie einen integrierenden Bestandteil des parthischen oder gar des sasanidischen Reichs. Die westliche Hälfte von Khorâsân, die heutige Provinz Khorâsân, war seit Mithradates I. die östliche Grenzmark. Sie war der Schauplatz jahrhundertelanger Kämpfe, fast ohne Unterbrechung, mit immer neuen Horden mittelasiatischer Barbaren. So sehr dadurch ihre politische und militärische Bedeutung wuchs, so waren das gewiß nicht die Bedingungen, unter denen in diesen Ländern eine eigene, tiefe und große Kultur geschaffen wurde, der man eine Fernwirkung über ganz Europa hin zuschreiben dürfte. Die Verhältnisse liegen genau wie in Mesopotamien, diesem unglücklichen, durch jahrhundertelange Kämpfe zwischen Persern und Römern zerfleischten Lande. Wenn also in Khorâsân Denkmäler der parthischen und sasanidischen Zeit völlig fehlen, so hat das gute historische Gründe. Da spielt kein Zufall der Erhaltung. Der kulturelle Schwerpunkt ist in diesen Epochen nach Babylonien und dann nach der Persis, Fârs, verlegt. — Auch nach der arabischen Eroberung tritt zunächst keine Ruhe ein. Saif sagt bei Ṭabarî I 2709: »Sagistân blieb weiter das bedeutendere der beiden Länder (nämlich Sagistân und Khorâsân) und blieb die schwierigere der beiden Grenzen und die an Truppen zahlreichere, bis zur Zeit des Muʿâwiya«. Die Bedeutung des Landes war eine politische und militärische, keine kulturelle. Aus diesem Lande hat tatsächlich der zürnende Gott ein Volk nach dem anderen, wie einen Pfeil aus seinem Köcher auf die Menschheit entsandt.

In der frühislamischen Zeit [2]) ist Khorâsân das ferne Gebiet, in

[1]) Zur Geschichte der Sasaniden: die genannten Werke von Marquart. — Th. Nöldeke in *Enc. Brit.* s. v. *Persia* III. section. — Ders. *Gesch. d. Perser u. Araber z. Zt. der Sasaniden*, aus d. Chron. d. Ṭabarî, 1879. — A. Christensen, *L'empire des Sasanides*, *Kopenh. Akad.* 1907.

[2]) Vgl. Marquart, *Êrânšahr.* — Weil, *Gesch. d. Chalifen* 3 Bde. 1846. — A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, bei Oncken 1885. — W. Muir, *The Caliphate, ist Rise, Decline, and Fall.* 3. Aufl. 1898.

dem sich alle ethnische, politische und religiöse Opposition gegen den Islam sammelt. Das und nicht seine schönen Bauten, seine hohe Industrie, ist der Grund, warum die Abbasiden ihr unterirdisches Wühlen gegen das umayyadische Khalifat in diesem Lande beginnen lassen. Nicht in den Ländern, die unter dem neuen Weltreich zu höherer Blüte denn je gelangen, sondern dort, wo es der Bevölkerung schlecht geht, wo die größte Unzufriedenheit angehäuft ist, finden sie ihre Anhänger. Als die Bürgerkriege zwischen Kais und Kelb, Nord- und Südarabern, und die Aufstände der Khâridjiten das Umayyadenreich von Spanien bis China dem völligen Verfall nahegebracht haben, halten sie die Zeit für gekommen, loszuschlagen. Am 25. Ramaḍân 129 (9. Juni 747) entfaltet ihr gewissenloser Agent Abû Muslim in Safêdhang bei Marw die schwarze Fahne der Abbasiden, und genau drei Jahre später wird Marwân II., der letzte Umayyade, auf der Flucht in Ägypten ermordet. Nach diesen Ereignissen ist unser als Motto gewählter Ausspruch Muḥammads zweifellos in abbasidischem Sinne gefälscht. Der »Blutvergießer« al-Ṣaffâḥ hatte das abbasidische Khalifat aufgerichtet. Es gibt keine Gründe dieser politischen Ereignisse wegen der Provinz Khorâsân irgendwelche kulturelle Überlegenheit auf dem Gebiete irgendeiner Kunst über andere Provinzen Irans oder des übrigen islamischen Reichs zuzuschreiben. Im Gegenteil.

Um zur Macht zu gelangen, hatten die Abbasiden sich in unglaublich verschlagener Weise der alidischen Propaganda in Iran bedient. »Herrschaft für das Haus des Propheten, für die banî Hâshim«, war ihre Losung; darunter verstanden die Aliden die wahren Erben des Propheten, die Abbasiden aber sich selbst. Zu diesem Ziele hatte i. J. 104/722 Muḥammad, der Vater des Ṣaffâḥ, die beiden Häuser durch Heirat verbunden. Unter dem heuchlerischen Kriegsruf »Rache für ʿOthmân«, »Rache für Ḥusain«, wurden die Aliden veranlaßt, die Siege der Abbasiden zu erringen. Im Besitz der Herrschaft aber nehmen diese den gnadenlosen Kampf gegen das Haus des Propheten auf. An der blutigen Tragödie dieses Hauses, dessen letzter Sproß, der zwölfte Imâm, der Mahdî, i. J. 264/878 in Samarra verschwindet, erwächst der Schiismus. *Sanguis martyrum semen ecclesiae!* In den Betrogenen und Ohnmächtigen entsteht ein leidenschaftliches religiöses Gefühl. Persien ist der Fruchtboden dieser Entwicklung. Alles was hier an Opposition gegen das Arabertum als Rasse, gegen den orthodoxen und muʿtazilitischen Islam als Religion, gegen die illegitime Abbasidenherrschaft als Staatsform noch lebte, verbindet sich dieser neuen Religion. So entsteht mit der schiitischen Religion zugleich der persische Nationalismus. Und Ostpersien, Khorâsân ist der Mutter-

leib, in dem die neue Religion und die neue Nation heranwachsen. Die Versuche der Ṭâhiriden, Khorâsân vom abbasidischen Khalifat zu lösen, symbolisieren die Geburtsstunde, die Zeit der Ṣaffâriden, Samâniden und Buyiden die Kindheit des Schiismus. In dieser Zeit und nur in dieser erblüht das neue geistige Leben Persiens, Maḥmûd von Ghazna, Firdôsî, Bêrûnî sind die Namen, die diese Blütezeit auf politischem, künstlerischem und wissenschaftlichem Gebiet bezeichnen. Die frühsten Denkmale islamisch-persischer Baukunst verkünden laut und deutlich, daß die bildenden Künste sich gleichzeitig mit der Dichtung und Wissenschaft entfalten. Das ist die Zeit, wo Khorâsân zum zweiten Male schöpferisch wird. Und wie sich die Verse Firdôsî's über Iran hinaus die östliche Hälfte der islamischen Welt erobern, bis zum Mittelmeer hin, so tut es in der Folgezeit die geschwisterliche persische Kunst mit dem Seldjukenreich. Erst die orthodoxe Reaktion, die aus dem durch die Kreuzzüge aufgerüttelten Gewissen des arabischen Islam erwächst, sperrt mit Nûr al-dîn und Saladin die syrisch-ägyptischen Länder wieder völlig für die persische Kultur. Auch nach Osten sendet Khorâsân seine Strahlen aus: das älteste Denkmal türkischer Sprache, das *Kudatku-Bilik,* der Fürstenspiegel aus dem ersten islamischen Reiche des zentralen Turkistan, spiegelt den Einfluß des *Shâhnâme* wieder.

Damit sind wir an der Grenze der Neuzeit mit diesem historischen Überblick angelangt. Was der Islam nach den Seldjuken geschaffen hat, liegt klar vor uns: die gegenseitig befruchtende Berührung der Frankenländer mit Syrien und Ägypten in der Kreuzzugszeit, die Zusammenfassung ganz Asiens unter den Djingizkhaniden, die Entstehung der großen Nationalstaaten Rußland, Persien, China, Indien aus dieser asiatischen Einheit, das osmanische Reich und das sefewidische Persien, die Aszendenz Europas über Asien. Für unsere Untersuchung der kunstschöpferischen Bedeutung Khorâsâns und ihrer Fernwirkung bei der Entstehung der islamischen und mittelalterlich-europäischen Kunst, kommt das letzte Jahrtausend nicht mehr in Frage.

Es wäre eine schiefe Parallele, wollte man die kulturelle Bedeutung Khorâsâns der gräkobaktrischen oder der frühislamischen Periode in das hohe Altertum einfach zurückspiegeln. Der ferne Osten war durch Hellas' Umarmung fruchtbar geworden; Buddhismus, Manichäismus und Christentum hatten eine merkwürdige Kulturmischung geschaffen. Ganz Asien bildet den Hintergrund zu diesem Bilde, wirkt durch den Brennpunkt Khorâsân hindurch. Im hohen Altertum dagegen liegt hinter Khorâsân das Chaos, die Finsternis von Nomaden-, Jäger- und Fischervölkern; es ist das Ende der Welt.

Für die Frage der künstlerischen Kultur Khorâsâns ist es auch ganz gleichgültig, ob Baktrien, Rhages oder Media Atropatene die Heimat Zoroasters war, ob seine Zeit der des Dareios und seines Vaters Hystaspes näher oder ferner lag. Die Frage der Urheimat des Zoroastrismus ist alles andere als der Beantwortung nahe. Vor kurzem noch neigte sich die Schale zugunsten des Ostens: Andreas lokalisierte, wenn ich mich seines Vortrags in Kopenhagen recht entsinne, den Gâthâ-Dialekt in Sogd oder Bukhârâ. Marquart will das mythische Airyanam waedjô in Khwârizm erkennen. Aber nachdem schon Bréal 1862 aus der Sprachstufe (Bâkhdhî zwischen Bâkhtrish und Bakhl-Balkh) die Jugend der Völkerliste des Wendidâd erkannt hat, geht es längst nicht mehr an, sie für den Beweis des östlichen Ursprungs des Awesta zu verwerten [1]). Die neuesten Fortschritte in der Entzifferung der Boghazköi-Inschriften aber verschieben wieder das ganze Problem der arischen Wanderung und damit vielleicht auch der Heimat des Zoroaster [2]). Jedenfalls ist diese Frage hier ohne Einfluß; die gleiche Sachlage beim Christentum und Buddhismus: Christi Geburt und Nazareth sind nicht Geburtsstunde und Heimat der christlichen Kunst, noch ist Kapilavastu und der Geburtstag des Buddha Heimat und Geburtstag der buddhistischen Kunst. Kultur und Zivilisation in Iran sind viel älter als der Zoroastrismus, viel älter als das Eindringen der Iranier in das nach ihnen benannte Land.

Ist die Frage nach Zeit und Heimat Zoroasters für unsere Probleme unwesentlich, so ist es ein logischer Fehler, und ein vollendeter Widerspruch gegen alle Tatsachen, den zu diesem Zweck im Osten Irans angesetzten Kult des Mithra von dort nicht über das Mittelmeer, sondern über Transkaspien und Südrußland nach Westeuropa führen zu wollen. Mithra ist wie Varuna, Anahit und andere eine Urgottheit der Arier; siehe die Boghazköi-Inschriften. Der alte Zoroastrismus hat diese uralten Kulte nicht beseitigen können, wie die achämenidischen Inschriften lehren. Mithrasdienst gab es also im Westen wie

---

[1]) A. Herrmann, l. c. pg. 43 schreibt: »Khwârizm ist der Name für die Landschaft. Den Namen des Volksstammes, der dort ursprünglich wohnte, hat neuerdings F. C. Andreas mit geographischen und sprachlichen Gründen in dem Airyanem Vaedjo des Awesta erwiesen, indem er hier das Heimatland der späteren Alanen des Abendlandes wiedererkannte« (nach einem ungedruckten Vortrage auf dem Kopenh. Oriental. Kongr. 1909). Die Art dieses mündlichen *isnâd* charakterisiert Andreas. Für erwiesen halte ich nichts. — Vgl. ferner Bréal, JA. XIX 1862, pg. 490 ss. — Geldner und Jackson im *Grundr. d. iran. Phil.* II pg. 32—39 u. 621 s. — Ed. Meyer, *Gesch.* Bd. II 1. Aufl.

[2]) P. Jensen, *Indische Zahlwörter in keilschrifthittitischen Texten*, *Berl. Sitz.-Ber.* 1919. — E. Forrer, *Die acht Sprachen der Boghazköi-Inschriften* ebd. 1919. — G. Hüsing, *Widêwdâd I. und die Heimat des Awesta*, *Mitt. d. Geogr. Ges.* Wien 1919, 9.

im Osten des Reichs. Der Fels von Bîstûn, ar. بِيسْتون, gr. Βαγίστανον ὄρος, ap. *Bagastâna, ist der »Götterort«, der Sitz des Gottes κατ' ἐξοχήν, des Mithra[1]). Aber eine Welt, und zwar die hellenistische, trennt diesen in der Achämenidenzeit nachlebenden arischen Urkult von jenem synkretistischen Kult, der in der römischen Zeit sich über das ganze Reich verbreitet und mit dem Christentum um die Weltherrschaft ringt.

II. Die Denkmäler.

In Urzeiten, in die wir heute noch nicht mit dem Licht historischer Daten hineinleuchten können, nämlich vor 3000 v. Chr., sitzen am Westrande des iranischen Plateaus Völker, die uns Denkmäler hinterlassen haben. Etwas was sich zugleich an Alter und Wert mit der Keramik, den Siegeln und anderen Kleinfunden der ältesten Schichten von Susa messen könnte, ist bisher nicht einmal in Sumer bekannt geworden. Es ist noch nicht zu erkennen, ob alle Volksstämme, die uns um diese Zeit und während des III. Jahrtausends an den iranischen Westgrenzen begegnen, rassenmäßig verwandt sind. Von einem großen Teil ist es wahrscheinlich, daß sie zur einheitlichen Urbevölkerung Vorderasiens gehören[2]).

Im Alluvium des Kârûn und Karkhâ, einer in die iranischen Randgebirge vorspringenden Bucht des tertiären Meeres, dessen Rest der persische Golf ist, liegt Elam, und wahrscheinlich anstoßend in den östlichen Bergen, dem heutigen Bakhtiyârî-Gebiet, Anšan (oder Anzan, Aššan, also wohl Antchan), schon in der Mitte des III. Jahrtausends z. Zt. des Gudea von Lagaš und Dungi von Ur erwähnt. Im 12. Jhdt. erscheint dieses Königtum mit Susa vereint; *čunkik Ančan Šušuṅka*, König von Antchan und Susa, ist der Reichstitel[3]).

Nördlicher sitzen die Kaššû. Sie werden zuerst um 1904 erwähnt, wo sie Rîm-Sîn den König von Larsa, König von Sumer und Akkad, gegen den König von Babel, Šamšu-iluna, den Sohn des Ḫammurapi', unterstützen. Nachdem dann an den Personennamen der Keilschrifturkunden das Eindringen einzelner Angehöriger dieses Volkes in das babylonische Kulturland beobachtet werden kann, folgt 1760 v. Chr.,

[1]) Vgl. Marquart, *Entst. d. arm. Nat.* über Bagravan, Npat u. a.

[2]) Vgl. die neuen Forschungen von E. Littmann über die Sprache der Inschriften von Sardis *Publ. of the Americ. Soc. for the Excav. of Sardis* vol. VI, I. Leyden 1916. — Joh. Sundwall, *Die einheim. Namen der Lykier*, Beih.d. *Klio* 1913. — Hrozny und Weidner über die Ḫatti-, Bork u. Messerschmidt über die Mitanni-Sprache; Hüsing über das Elamische und Kossäische. — v. Luschan lehrt eine sehr weitgehende ethnische Einheit.

[3]) G. Hüsing, *Einheim. Quellen z. Gesch. Elams*, *Assyr. Bibl.* XXIV. Bd. 1916.

sehr bald nach und offenbar im Zusammenhange mit einem Vorstoß der kleinasiatischen Khatti, die Invasion der Kaššû in Babylonien: Ganduš richtet die Kaššû-Dynastie von Babylon auf, die bis 1185 das von ihnen Karduniaš, Gottesgarten, genannte Reich beherrscht. Die Titel »König der vier Weltteile, König von Sumer und Akkad, König von Babylon« zeigen die Babylonisierung der Eindringlinge. Der alte, einheimische Titel, den die Könige daneben führen, ist: »König von Padan und Alwan« und »König der Guti«. Alwan ist gut bekannt, es hieß bis in jüngste Zeit Ḫulwân. Padan war ihm benachbart. Die Kaššû saßen also von Elam bis zur großen Heerstraße Babylon-Egbatana. Noch heute trägt der an Altertümern reiche Gau Baksâ am Westrande von Lûristân ihren Namen: Bâ-Kussâyê, das Kossäerland. Sie sind identisch mit den Kossäern der Griechen im Zagros. Ihre Sprache ist uns außer aus ihren persönlichen und geographischen Namen durch ein altbabylonisches Glossar bekannt [1]).

An der großen Heerstraße sitzen ferner die Lullu, vielleicht ursprünglich an der mittleren Diyâlâ. Sie treten zuerst unter Narâm-Sîn von Agade auf, und seine wundervolle Stele, die den Höhepunkt der sumerisch-altbabylonischen Kunst bezeichnet, verherrlicht gerade seinen Sieg über die Lullu in ihren östlichen Gebirgen. In diese Epoche gehören drei Felsreliefs von Sarpul-Ḫulwân, deren eines, das mit der entzifferten Inschrift, den König Annubanini der Lullu nennt. Götter, Sprache, Schrift, Tracht, Waffen sind babylonisiert: die Kunst ist ein Zweig der sumerisch-babylonischen. Um 2300 führt Dungi von Ur drei Kriege gegen diese Lullu [2]).

Ihre Nachbarn sind die Elli, vielleicht am Oberlauf des Karkhâ sitzend. Weiter nördlich folgen die Gûti. Šargâni-šarri, der Vater des Narâm-Sîn, besiegt sie, sein Sohn darüber hinaus die im Hochland selbst hausenden Manda-Nomaden. Auf die Dynastie von Agade folgt im Gegenstoß eine Invasion der Gûti in Babylonien. Wir wissen wenig davon, vier oder fünf Königsnamen der Zeit von 2350—2300 v. Chr., darunter ein Lasirab, der babylonisch schreibt, aber nicht im akkadischen, sondern im amoritischen, bzw. assyrischen Dialekt. Der geographischen Lage gemäß, machen sich hier schon die Einflüsse der

[1]) Vgl. Eduard Meyer's *Gesch. d. Altertums*, die ich hiermit ein für allemal zitiere. — Vgl. F. Delitzsch, *Die Sprache der Kossäer* 1884. — Ders., *Wo lag das Paradies?* 1881. — M. Streck, *Armenien, Kurdistan und Westpersien n. d. babyl.-assyr. Keilinschriften* in *ZA.* XIII—XV.

[2]) Und gegen Simurru, Siwurru, welches Meissner, OLZ. XXII 1919 3/4 mit Zabban-Altynköprü gleichsetzt. Dieses setze ich wieder gleich Σαδράκαι des Alexanderzuges bei Strabon und gleich *Siher* der *Tabula Peutingeriana*, syr. Shârqart, Shârqat mit vielen Varianten, vgl. Sarre-Herzfeld, *Archäol. Reise* Bd. II Kap. *Sindjâr*.

anderen semitischen Völker geltend. Ihre Götter sind Ištar und Sîn. Das Bildnis der Anunît von Sippar verschleppen sie nach Arapḫa, das darnach ihr eigentlicher Sitz ist. Im Gûti-Lande liegt der Berg Niṣir, wahrscheinlich der heutige Pîr ʿOmar Gudrûn, nördl. Sulaimâniyya, nach assyrischer Legende das Apobaterion der Arche Noah. Darnach wären die Gûti in dem an Altertümern reichen Shahrazûr zu suchen [1]).

Im Übergangsgebiet zwischen dem iranischen Hochland und den assyrischen Ebenen liegt das Land Ḫarši oder Ḫuršitum, unter Dungi ein Vasallenstaat von Ur, später unter eigenen Königen, von denen Puḫia, Sohn des Asiru, uns eigene Denkmäler hinterlassen hat [2]). Der Mittelpunkt von Ḫarši ist das heutige Ṭuz-Khurmatû. Ferner Madqa, welches Asphalt, Kimaš, welches Kupfer für Gudea's Tempelbau liefert. In der Gegend von Karkûk liegt das Reich des Königs Kisari von Ganḫar [3]). Die Reiche von Urkiš und Nawar gehören auch in dies Gebiet; ihr König Arisen trägt, wie Kisari, einen Mitanni-Namen, gehört also jener Urbevölkerung des nördlichen Mesopotamien an, die mit den Kaššû und den Khatti Verwandtschaften aufzuweisen scheint [4]). Noch weiter im N. und O. Irans ziehen die Manda umher.

Von drei Zentren aus dringt in dieser ältesten weltgeschichtlichen Epoche des Orients, die vor dem Auftreten der Völker indogermanischer Sprache liegt, die Zivilisation in Iran ein, und zwar folgt sie den großen und seltenen Heerstraßen. Es ist eine alte, treffende Beobachtung Rawlinson's, daß alle iranischen Denkmäler an großen Straßen liegen. Die Geographie der Denkmäler lehrt uns also die Wege der Ausbreitung der Zivilisation in diesem Lande.

---

[1]) Ptolemaios' Landschaft Ἀρραπαχῖτις, das nördlichste Gebiet von Assyria, oder aber seine Stadt Ἄρραπα im Süden; vgl. Herzfeld, *Topogr. d. Landsch. am Tigris* usw. im *Memnon* 12 pg. 221 s. — Andreas bei Pauly-Wissowa s. v. *Aluaka*. — Tiglath-Pileser III. unterstellt kossäische Grenzgebiete von Elam dem assyrischen Statthalter von Arrapḫa. Darnach muß dies ganz im Süden des osttigritanisch-assyrischen Gebietes gesucht werden. Ἀρραπαχῖτις, Ἄρραπα und Arrapḫa können nicht getrennt werden (gegen meine frühere Anschauung), und Ptolemaios irrt, indem er die Arrhapachitis in den Norden von Assyria setzt und von Arrhapa trennt. — Ich war lange in Sulaimâniyya und mache mir den Vorwurf, nicht nach Legenden des Pîr ʿOmar geforscht zu haben. Als Apobaterium der Arche gilt der islamischen Legende und der christlichen nach meist der Djabal Djûdî, der Mallato Dagh oder der Ararat.

[2]) V. Scheil, *Extrait d'une lettre* in *Receuil d. trav. rel. à la phil. et à l'arch. ég. et ass.* Bd. 16 pg. 186 u. Bd. 19 pg. 61. — Ders., *Une saison de fouilles à Sippar* in *Mém. de l'inst. au Caire* pg. 14. — F. Thureau-Dangin, *Inscript. de Sumer et Accad.* pg. 172.

[3]) *Vorderas. Schriftdenkm. d. Berl. Museen* I 32.

[4]) F. Thureau-Dangin, *Tablette de Samarra* in *Rev. d'Assyr. et d'Arch. Or.* IX 1. 1912: die Angabe der Herkunft stammt nur von Händlern und trifft sicher nicht zu.

Das erste Zentrum ist Elam, die Ebenen unweit des Persischen Golfes. Von da aus wird Antchan und das Kaššû-Land zivilisiert. Die Denkmäler sind:

1. In der Ebene von Mâlamîr die Felsreliefs von Shikafta i Salmân, Kul i Fir'aun und von Shahsuwâr [1]).

2. Die Funde aus den Grabungen von Mussiân Tepe der *Délégation en Perse*, die den ältesten Schichten von Susa entsprechen. An Mussiân Tepe und seine Nachbarhügel schließen sich die Gruppen der Hügel um Badrâ und Baksâ an [2]).

3. Die Funde der Schürfungen Stolze's in Tul i pâ i tul bei Rêshahr, südl. Bûshîr [3]), dem alten Liyan. Ähnliche beschriftete Ziegel von elamischen Bauten soll es in Ganâwa und Ahrâm, Küstenorten des Golfs, geben; eine Anzahl von kleinen Tells habe ich auf meiner Route zwischen Behbehân und Telespîd verzeichnet [4]).

Das zweite Zentrum ist Babylonien, und von ihm aus strahlt die alte Kultur in die Täler der Diyâla und des Ḫulwân-Flusses hinein, der Hauptstraße nach Egbatana folgend. Die Denkmäler sind:

4. Die drei Reliefs von Ḫulwân: a) die Siegesstele des Anubânini, mit der entzifferten Inschrift: der König, den Fuß auf den besiegten Feind setzend, vor der Göttin Ištar, die ihm zwei weitere gefesselte Feinde heranführt. In einer unteren Zone eine Reihe von sechs gefesselten Feinden. Schurz und Sandalen des Königs, seine Kappe, Halskette und Armringe, sein Bogen und sein Krummholz, das Gewand der Göttin, ihr Sternsymbol, ihre Hörnerkrone, entsprechen ganz der sumerisch-akkadischen Weise der Zeit Narâm-Sîn's; erst recht die künstlerische Komposition und die reife Ausführung. b) Das Relief mit der unentzifferten Inschrift: der König, den Fuß auf den besiegten Feind setzend, vor ihm das Symbol des Mondgottes. c) Das Relief ohne Inschrift: der König vor der Ištar anbetend. Hinter dem Re-

[1]) M. Dieulafoy, *Fouilles de Suse* in *Rev. Arch.* 3e sèrie V pl. XXIV Kul i Fir'aun. — *Délégation en Perse* III App.: G. Jécquier, *Description du site de Malamir*, Aquarelle nach Skizzen von J. de Morgan, also sehr unzuverlässiges Material, pl. 27—30 Kul i Fir'aun, pl. 31—33 Shikafta i Salmân. — Ebenda V. Scheil pg. 102 ss. und pl. LXIII u. LXIV Inschr. d. Hanni. — Entdeckt von Layard, *A descript. of the province of Khuzistan* in JRGS. 1846 XVI pg. 70—80. — Ders. *Early Advent.* 1887 II pg. 11—14; — seine Texte im Iten *Rawl.* — Perrot-Chipiez V 2 fig. 462 u. 464, Zeichnung v. St. Elme-Gautier nach Photogr. Houssay.

[2]) *Délég. en Perse* VIII: J. E. Gautier u. G. Lampre, *Fouilles de Moussian.* — Bedrâ = Bêth Durâyê, Baksâ = Bêth Kussâyê, vgl. Layard, JRGS. 1846 pg. 71 u. 97. — G. Hoffmann, *Syr. Akt.* pg. 67 u. 69.

[3]) Schürfungen von 1876, kurzer Bericht im *Tag* 16. Juli 1903 Nr. 327, sonst nichts. — Hüsing, *Quellen*: die Texte aus Liyan.

[4]) Herzfeld, *Reise durch Luristan, Arabistan und Fars* in *Peterm. Mitt.* 1907 III u. IV.

lief a) ist hoch oben im Felsen der Eingang zu einer Höhle sichtbar, vielleicht zum Grabe des Annubânini (ununtersucht) [1]).

5. Das ältere Relief des Tar (?)-X-dun(?)-ni von Hôrên-Shêkhân: König, den Fuß auf einen besiegten Feind setzend, ein zweiter Feind um Gnade flehend; Tracht, Lendenschurz und Kappe, ist sumerisch, der Schmuck, Halsband mit Anhänger semitisch, ebenso die Waffe, Bogen und Köcher. Die sehr zerstörte Inschrift ist akkadisch. Zeit: älter als Narâm-Sîn (?) [2]).

6. Ein Relief zwischen Kifri und Darband i Giaur, bei einer Petroleumquelle: ein Krieger, 3—4 m hoch, mit Helm, in Kampfstellung, in der R. Schwert, die L. mit Bogen auf der Brust, zwei kleinere besiegte Feinde [3]).

7. Ziegel vom Bau des Puḫia von Ḫuršitum von einem Fels über dem Aqṣu bei Ṭuz-Khurmatû [4]).

8. Die Gruppe der Ruinenhügel, die sich die ganze Straße nach Egbatana entlang ziehen und in den Ebenen von Kirmânshâhân, Dînawar, Kangawar, Asadâbâd eine große Dichte erreichen.

Das dritte Zentrum ist Ninive, bzw. das uralte Arbela. Sein Einfluß wirkt in das Shahrazûr-Gebiet, oder die Straße über Rawânduz und den Kel i shîn-Paß entlang in das Gebiet südlich des Urmiya-Sees. Denkmäler sind:

9. Eine große Zahl von Ruinenhügeln in den Gebirgsebenen von Köi Sandjaq, Rânia (besonders dieses selbst) und Kala Dizzä.

10. Eine große Zahl im Gebiet von Tshamtshamâl, Sulaimâniyya, Shahrazûr (der bedeutendste Bakirâwâ) und Sîtak, östl. des Göizhe Kûh, auch im Meriwân-Gebiet östl. des Awramân [5]).

11. Ruinenhügel südl. des Urmiya-Sees, wie Ṭashtepe, Shahr i wêrân [6]).

12. Die beiden Kel i shîn-Stelen, zeitlich schon in die zweite weltgeschichtliche Epoche nach dem Auftreten der Iranier gehörend.

[1]) Flandin & Coste, *Perse Ancienne* Bd. I. — J. de Morgan, *Mission scient. en Perse* IV 1 1896 pg. 161 ss. — Sarre-Herzfeld, *Iran. Felsreliefs* pg. 192 ss. und neue Aufnahmen in meinem *Thor von Asien.* Berlin 1920, Tfl. I—IV.

[2]) de Morgan, *Mission* und L. Berger, *Rev. d'Assyr.* II 115 ss. — Entdeckt von H. Rawlinson JRGS. IX pg. 31.

[3]) Nach Jacquerez bei Scheil, *Sippar* pg. 14.

[4]) Ebenda; ein weiterer Ziegel im Louvre aus Karkûk gekauft.

[5]) Karten, von mir 1916—17 aufgenommen, Druck in Vorbereitung.

[6]) Ṭashtepe: Rawlinson, JRGS. X 1840 pg. 12 s. — Nach W. Belck, *Beiträge z. alt. Geogr. u. Gesch. Vorderasiens* 1901 pg. 90 hat ein Missionsinspektor Faber vor 1899 die Felsinschrift, wie andere wanische Inschriften, absprengen lassen und nach Europa verschleppt. — Shahr i Wêrân: Rawlinson, ebenda pg. 38. — de Morgan, *Mission, Rech. Arch.* chap. IX pg. 293 s.

Das erste Auftreten der Iranier kurz nach der Mitte des zweiten Jahrtausends in Mesopotamien, wie es sich allmählich immer mehr aus den Inschriften von Boghazköi enthüllt, läßt vermuten, daß der ganze Osten schon damals in Bewegung war. Vielleicht sitzen die Medęr und Perser bereits hinter den Kaššû. Die erste Erwähnung aber findet sich erst wesentlich später, bei Salmanassar II. 860—824. Er besiegt die Amadai und die Parsua, Meder und Perser [1]), erobert eine Unzahl ihrer »Städte«, *maḫâzâni*, die unter einzelnen »Stadtherren«, *ḫazannâti*, stehen. Ein Häuptling mit dem medischen Namen Kundašpi kommt i. J. 854 in Kummukh-Kommagene vor. Unter Asarhaddon häufen sich die iranischen Namen, auch der Stamm der Gimirri-Kimmerier tritt auf. Unter Tiglathpileser III. um 738 finden wir den Häuptling Kuštašpi, wieder in Kommagene. Nicht von Babylon, sondern von den Ländern, in denen sie uns hier zuerst begegnen, also von den Übergangsgebieten von Mesopotamien nach Kleinasien, von Armenien und endlich von Assur geht die Zivilisierung der Iranier aus. In diesen Jahrhunderten rivalisiert das armenische Reich von Urartu mit Assur. Dieses Reich und seine Kultur sind für die iranische Kunstentwicklung bestimmend geworden [2]). Unter Sargon 722—705 sind die Iranier, zu denen außer Medern und Persern auch noch die Zikirtai, ap. Asagarta, gr. Σαγάρτιοι, die Šaparda, (lyd. Śfard, gr. Σάρδεις), die Ašguza, gr. Σκύθαι, ap. *Skutcha, gekommen sind, schon eine imminente Gefahr geworden. Die Vernichtung des Reichs von Urartu durch die Assyrer hat den eigenen Untergang beschleunigt. Wohl noch vor 715 gründet Deiokes, der Daiaukku der Inschriften Sargons, — diese Identität scheint mir sicherer als alle Daten des künstlichen Systems der herodoteischen, wie der ktesianischen Überlieferung —, Egbatana, die spätere Hauptstadt des geeinten Mederreichs. Der Sturm der Kimmerier und Skythen ergießt sich über ganz Kleinasien und einen großen Teil der südlichen Länder. Kyaxares von Medien zerstört 606 Ninive und richtet mit der Besiegung der Skythen das medische Weltreich auf [3]).

Auch aus dieser Frühzeit der Geschichte Irans haben wir einige Denkmäler, die über Weg und Art der Zivilisation weittragende Aufschlüsse geben. Das Zentrum oder die Zentren, von denen sie ausgeht, sind Urartu und in zweiter Linie Ninive. Die Denkmäler sind:

13. Drei urartäische Stelen: Die von Ṭashtepe in der Ebene von

[1]) Nach Marquart ist Parsua ursprünglich nur Landschaftsname.

[2]) Herzfeld, *Urartäische Bronzen* in d. Festschr. f. Lehmann-Haupt, 1921.

[3]) Zur medischen Geschichte: Ed. Meyer, l. c. —F. Justi im *Grundr.* II pg. 406—13. — Auch J. V. Prásek, *Gesch. d. Meder u. Perser* in *Handb. d. alt. Gesch.* (mit Vorsicht!).

Zu „Der Islam" Band XI.

Karte der Bauten und Baunachrichten der islamischen Zeit in Irān

Miyânduâb südöstl. des Urmiya-Sees; die von Kel i shîn auf dem 3000 m hohen Paß, und die von Tôpzâwa in ihrer Nachbarschaft, unweit des Dorfes Sidikân [1]). Die drei Denkmäler stehen mitten in dem Lande, in dem die Meder und Perser zuerst auftauchen, und sie bedeuten, daß die hohe künstlerische Kultur des Reiches von Urartu, deren drei Kennzeichen der Felsenbau, das megalithe Quaderwerk und der Bronzeguß wie jede Art der Metallurgie sind, sich bereits über diese Landschaften ausgedehnt hatte.

14. Die Stadt Muṣaṣir, nach Thureau-Dangin im Gau Albâgh am Oberlauf des oberen Zâb, nach Lehmann-Haupt in unmittelbarer Nähe der Stele von Tôpzâwa gelegen, mit ihrem Tempel. Das bekannte Relief aus Khursâbâd stellt die Zerstörung von Muṣaṣir durch Sargon i. J. 715 v. Chr. dar. Der Tempel des Khaldia und seiner Gattin, der Bagbartu [2]), ist ein sechssäuliger Prostylos auf hohem Stylobat. Der Giebel mit einem Flächenornament wie an phrygischen Felsdenkmälern; auf seiner Spitze die Lanzenspitze, das Symbol des Khaldia, als Akroterion. An den Säulen und der Rückwand des Pronaos sind bronzene Weiheschilde aufgehängt. Davor das Bildnis einer Kuh mit saugendem Kalb, und zweier Torhüter mit hohen Lanzen, und vor dem Stylobat stehen zwei riesige Becken in kuhfüßigen Gestellen, »welche 80 Maß Wasser faßten«. Die Häuser der Stadt sind mehrgeschossige, turmähnliche Bauten. Nach Sargons Inschriften war die Beute an bearbeiteten und unbearbeiteten Metallen unermeßlich. Die Liste der Statuen, goldenen, silbernen und bronzenen Gefäße, mit Gold und Edelsteinen inkrustierten Gegenstände, der Werke in Elfenbein, Ebenholz und Buchsbaum übertrifft alles, was wir nach den reichsten

[1]) Rawlinson, l. c. pg. 20 ss. — Sayce in *Academy* 5. Aug. 1893 pg. 115 nach Col. Blau. — De Morgan, *Mission* pg. 266 ss. — Lehmann-Haupt, *Materialien z. ält. Gesch. Armeniens und Mesopotamiens*, *Gött. Abhandlg.* NF. IX 3 1907 pg. 64. — Scheil, *Sippar* pg. 19 nach M. Ximénès.

[2]) So las Winckler. Dann wollte man lieber — ebenso möglich — *Bagmaštu* lesen, dies als ap. *Bagamazda* deuten (philologisch richtig) und darin das Urbild des Ahuramazda sehen. Thureau-Dangin, *Huitième Campagne de Sargon*, Musée du Louvre, Dép. des Ant. Or. 1912, liest wieder *Bagbartu*, weil der neue Text den Namen als den der Gattin des Gottes Khaldia bezeichnet, also nicht als männliche Gottheit, wie man früher nach den Fasten Sargons annahm. Wenn der Name der Göttin Bagbartu iranisch wäre, — und das ist nicht ausgeschlossen; Justi hat z. B. beide Namensformen als iranische, scheinbar medische, in sein *Iranisches Namenbuch* aufgenommen —, so wäre das ein Gegenstück zum Sonnengott *Šuriaš* der Kaššû, und es würde aus ihm zu schließen sein, das um 715 schon ein starkes iranisches Element sich in diesem Gebiet mit den Chaldern vermischt und an ihrer Kultur teilgenommen hätte, wie wir es im 14. Jhdt. v. Chr. im nördl. Mesopotamien, im 9. Jhdt. in Kommagene sehen. Die kulturelle Berührung ist auch ohne diese Annahme sicher.

Funden aus Babylonien, Assyrien und selbst Wan erwarten könnten [1]). In diese Kultur dringen die Iranier zuerst ein, und gerade diese Dinge sind es, und ihre Kunstformen, die uns in Medien und Persien wieder begegnen.

Denkmäler der Meder selbst sind:

15. Das Felsengrab von Fakhrîqa unweit Miyânduâb.. Eine Vorhalle mit zwei Säulen zwischen den Wandköpfen (Anten), ein hinterer Raum, ebenfalls durch zwei Säulen zwischen Wandpfeilern abgeteilt. Die äußeren Säulen ahmen die Erscheinung einfacher Holzsäulen auf Steinsockeln (Kegelstumpfform) mit dem Astende des Stammes als primitivem Kapitell nach; die hinteren Säulen haben einfache Plinthen als Sockel und Kapitell. Gebälk und Pfosten bilden Bretterverschalung nach. Ein Giebel ist nicht dargestellt, aus Arbeitsersparnis, oder weil das vorbildliche Wohnhaus den ursprünglich anzunehmenden Giebel schon abgelegt hatte [2]).

16. Das Felsengrab Dukkân i Dâûd, bei Sarpul-Ḥulwân. Eine Vorhalle mit zwei jetzt weggebrochenen Rundsäulen, dahinter der nur durch eine Tür zugängliche Grabraum. Die Säulen haben drei Plinthen als Basis, eine als Kapitell. Das Rahmenwerk, die mehrstufige Bretterverschalung der Pfosten und des Gebälkes sind besonders sorgfältig ausgeführt [3]).

17. Das Felsengrab von Ṣaḥna, zwischen Bîstûn und Kangawar. Vorhalle mit zwei Säulen, dahinter abgeschlossener Grabraum, von ihm aus Schacht zum zweiten, unten gelegenen Hauptgrab. Die Säulen haben runde Plinthe mit Anlauf als Basis und eckige Plinthe als Kapitell. Das Fasziengebälk umzieht auch die Innenwände der Vorhalle [4]).

18. Das angefangene Felsengrab bei Deirâ südl. Sarpul [5]).

19. Die drei kleinen Felsgräber von Issakâwand oder Deh i nô, die von der Hausform nur die Faszien-Umrahmung bewahren [6]).

---

[1]) Muṣaṣir: Botta, *Monument de Ninive* II pl. 141. — Herzfeld, *Iran. Felsrel.* pg. 8. — Belck, *Verhandl. d. Berl. Anthropol. Ges.* 1889 pg. 111 s. — Die Inschriften: H. Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons* 1889; vgl. Weissbach, ZDMG. 72 1918 1/2 pg. 161 ss. — Thureau-Dangin, *Huitième Campagne* und Lehmann-Haupt in *Hommel-Festschrift* MVAG. 21 1916 pg. 119 ss. — Herzfeld in Festschr. f. Lehmann-Haupt, 1921.

[2]) Rawlinson, JRGS. 1840 pg. 37 s. — De Morgan, *Mission* chap. IX. — Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt*, Zeichnung von mir nach L.-H.'s genauer Maßskizze konstruiert, *Tor von Asien*, Abb. 4.

[3]) Flandin u. Coste pl. 210 u. 211. — De Morgan, *Mission* pg. 299 s. — Herzfeld, *Iran. Felsrel.* pg. 61 und neue Aufnahmen in *Tor von Asien*, Tfl. V—VI und Abb. 3.

[4]) *Tor von Asien*, Taf. VII und Abb. 4. — Flandin & Coste, *Perse mod.* pl. LXXV.

[5]) Rawlinson in JRGS. 1839 IX pg. 41.

[6]) De Morgan, *Mission* chap. IX. — O. Mann, *Archäologisches aus Persien* im *Globus* 1903 Nr. 21. — Sarre-Herzfeld, *Iran. Felsrel.* pg. 63.

20. Das ähnliche Felsengrab von Surkhādeh südl. von Sarmâdj, östl. Kirmânshâhân, am linken Ufer des Gamâsâb [1]).

21. Ein nur von Monteith beschriebener Felsaltar mit acht Säulen bei Ṣoʿuqbulaq-Ṣabla [2]).

Schon vor der Aufnahme von Ṣaḫna habe ich diese Gruppe als medisch bezeichnet: Am Dukkân sitzt das Relief Kel i Dâûd, ein Adorant im eng anliegenden Gewand, wie es der letzte König von Elam, Tĕumman, auf den Reliefs des Asurbanipal-Palastes und der vierflügelige Genius vom Palaste des Kyros in Pasargadae tragen; auf dem Kopf den iranischen Bashlik, in der Hand ein Bündel von Zweigen, das Barsom-Bündel der Zoroastrier, welches die Figuren der Goldbleche des Oxus-Schatzes so oft halten. Das ist also zoroastrisch, aber vorachämenidisch. In Ṣaḫna schwebt über der Grabestür die geflügelte Sonnenscheibe, weder in der assyrischen Form des Asur-Symboles, noch in der daraus abgeleiteten des achämenidischen Ahuramazda, sondern in einer Abart, die kleinasiatischen Symbolen nahesteht: also wieder zoroastrisch aber vorachämenidisch. In Issakâwand steht ein Adorant in achämenidisch-persischem Gewand, aber mit einer Haartracht, die nur auf dem Bîstûn-Relief des Dareios, nicht mehr in Persepolis vorkommt, vor einem Altar, auf dem das heilige Feuer brennt. Also wieder zoroastrisch und älter als die achämenidischen Denkmäler.

Nun sind diese über das Land verstreuten Denkmäler gewiß nicht die Gräber der medischen Großkönige, die, wenn es sie überhaupt gegeben hat — was ja bei Zoroastriern immer ungewiß ist — doch bei der Hauptstadt Egbatana zu suchen sein würden. Die besprochenen Gräber liegen entweder im Norden an der Straße von Wan, bzw. Ninive über den Kel i shîn nach dem medischen Hochland, oder aber an der Straße von Babylon aus, noch in den tiefen Tälern. Ṣaḫna allein kommt schon der medischen Hauptstadt nahe. Aus dieser denkmalsgeographischen Betrachtung folgere ich, daß die Gräber, von denen Issakâwand das jüngste ist, in die Zeit vor der Einigung des Reichs und vor der Gründung von Egbatana fallen, als die Einzelstämme noch von eigenen Fürsten, den *ḫazannâti* der Assyrer, beherrscht wurden.

Diese Denkmäler lehren erstens, daß die medischen Iranier den Felsenbau von den Urartäern übernommen haben. Daher die enge Verwandtschaft mit den kleinasiatischen Denkmälern, während Assyrien, geschweige denn Babylonien, solche Dinge nicht kennen. Ferner lehren sie die Gestalt des medischen Hauses kennen, welches mit dem

[1]) O. Mann, l. c.

[2]) Nach Monteith bei Élisée Reclus, *Géogr. Univers.* IX 253, 1884.

Tempel von Muṣaṣir aufs engste verwandt ist. Ohne auf die Frage einzugehen, ob dies Haus von den Ariern in Vorderasien vorgefunden oder aber eingeführt ist, betone ich hier die enge Verwandtschaft zwischen dem medischen Hause, dem Tempel von Muṣaṣir, den pontischen, paphlagonischen und lydischen Hausformen und darüber hinaus dem troischen Antenhause, dem griechischen Tempel und litauischen und niedersächsischen Bauernhäusern [1]).

Die Zerstörung Ninives durch die Meder ist das Vorspiel der Eroberung Babylons durch die Perser. Das achämenidische Reich tritt als Rechtsnachfolger Mediens, und wie es in dem Titel »König von Antchan« ausgedrückt ist, auch als der des alten Elam und Antchan auf. Pârsa, Mâda und Khwadjiya sind die immer zuerst und zusammen genannten Stammlande der Inschriften. Auch in der Baukunst und bildenden Kunst ist Persien die Nachfolgerin Mediens und Elams. Zur Kunst des neubabylonischen Reiches finden sich kaum Beziehungen, und die Beziehungen zu Assyrien, das ja räumlich und zeitlich durch das medische Reich getrennt ist, sind nur mittelbare. Die kurze Entwicklung dieser einheitlichen, fast monotonen Kunst, die ein letztes Mal das Erbe des alten Orients zusammenfaßt und viel Eigenes ihm hinzufügt, von ihrer ersten in Pasargadae (Kyros) zu ihrer zweiten in Persepolis (Dareios und Xerxes) vertretenen Stufe, ist hier unwesentlich. Mit ihren ersten Denkmälern ist diese Kunst bereits fertig und auf ihrem Höhepunkt.

An Denkmälern achämenidischer Baukunst kennen wir [2]):

1. Die Festungstore, die in Assyrien und Babylonien kein Vorbild haben.

2. Die Audienzpaläste, *apadâna*: in Pasargadae breitrechteckige, in Persepolis quadratische, hypostyle Hallen, mit einer Vorhalle an der Front und je einer an beiden Querseiten. Das Apadâna ist aus dem medischen Hause entwickelt und steht in der Ausbildung seiner Säulenhallen in Beziehung zu kleinasiatisch-nordmesopotamischen Hausformen.

3. Die Wohnpaläste, *hadish*, *tačara*, im vorderen Teile Vorhalle

[1]) Vgl. G. Hirschfeld, *Paphlagon. Felsengräber*, *Berl. Abhandlg.* 1885. — F. von Reber, *Die phrygische Felsendenkmäler*, *Münch. Abhdlg.* 1897. — E. Brandenburg, *Neue Untersuchungen im Gebiet der phryg. Felsenfassaden*, ebenda 1906. — Kannenberg im *Globus* LXVII 1895. — R. Leonhard, *Paphlagonia* 1915. — Perrot, *Explor. de la Galatie.* — Benndorf, *Ursprung der Giebelakroterien*, *Österr. Jahresh.* II 1899. — Unveröffentl. eigene Aufnahmen aus Litauen. — Das Niedersächsische Bauernhaus in Hannover und Holstein.

[2]) Vgl. Stolze, *Persepolis* und Sarre-Herzfeld, *Iran. Felsrel.*, auch M. Dieulafoy, *L'Art Antique de la Perse.*

und quadratischen, hypostylen Saal, im hinteren Teil einen kleinen Innenhof mit Wohnräumen darum enthaltend. Eine spezifisch iranische Bauform.

4. Felsengräber mit der Front eines Hauses, nämlich der Palastfront, entwickelt aus den medischen Felsengräbern und dem medischen Hause.

5. Die außer Übung gekommene, urtümliche Hausform, die sich im Grabe des Kyros erhalten hat, von nordischem Ursprung.

6. Das gleichzeitige Wohnhaus der Persis, dargestellt in den Grabtürmen von Pasargadae und Naqsh i Rustam, ein dreigeschossiges, turmähnliches Haus, in einer Art von Holzfachwerk errichtet, nicht unähnlich den auf dem assyrischen Relief dargestellten Häusern von Muṣaṣir.

Handwerklich finden wir in diesen Denkmälern: 1. Den Felsenbau, wie in Medien und Urartu und sicher von da übernommen. 2. Das meisterhafte, megalithe Quaderwerk, wie in eben jenen Ländern und in Kleinasien, das in Assyrien nicht heimisch geworden ist. 3. Die Orthostaten-Technik in zwei Stufen: in Pasargadae die alte nordmesopotamisch-assyrische Weise der Wandsockelplatten, in Persepolis die daraus abgeleitete persische Weise der *ardastâna*, der monolithen Türen, Fenster und Wandnischen, verwandt mit der Technik von Boghazköi und heute noch nachlebend in den *tâktcha*'s der persischen Häuser. 4. Mauerwerk aus Lehmziegeln oder Bruchsteinen, zusammen mit Quaderfundament und *ardastâna*, oder aber mit Holzfachwerk: Eckpfosten, Türrahmen, Fenster und Gebälk aus Holz, Dinge, die weder in Babylonien noch in Assyrien, wohl aber in Kleinasien vorkommen. 5. Der große Holzsäulenbau: Nur der eine Palast von Pasargadae, das Tor und das große *apadâna* von Persepolis haben Steinsäulen, die anderen Bauten — das ursprüngliche — Holzsäulen; die Basen sind immer aus Stein. An architektonischen Profilen hat die ältere Stufe von Pasargadae und Naqsh i Rustam eigenartige, mit kleinasiatischen Formen (Lykien, Galatien) verwandte, typische Holzprofile [1]), die jüngere von Persepolis aber ägyptisierende Formen, die aus dem syrisch-aramäischen Kunstkreise übernommen sind. Die Schmuckformen der Säulen gehören ebenfalls diesem Kunstkreise an, der auch in der Kunst Vorderasiens die κοινή dieser Zeit war.

Auch die Themata der Skulptur sind eng begrenzt [2]): die Reste

[1]) Lanckoroński, *Städte Pamphyliens und Pisidiens* I pg. 76 ss, Sillyon, Bd. II, pg. 187 ss, Syrt. — Benndorf und Niemann, *Reisen in Lykien und Karien.* — Petersen und v. Luschan, *Reisen in Lykien, Milyas und Kibryatis.*

[2]) Herzfeld, *Pasargadae* in *Klio* VIII 1; und *Iran. Felsrel.* pg. 133—146.

von Pasargadae halten sich noch in der Überlieferung der assyrisch aramäischen Skulptur; die von Persepolis behandeln, sämtlich in einem inneren Zusammenhange, das persische Neujahrfest, das Mithrakâna: 1. Der Löwe, der den Stier überfällt, das allgemein-orientalische astrologische und wohl auf das Tagesdatum bezügliche Motiv. 2. Die feierlichen Tributzüge und die Garden, die sie erwarten, ein Gegenstand, den die assyrische Kunst in dieser Entwicklung nicht kennt, der aber in Karkhemish dargestellt wird. Dazu einzelne Garden an den Toren. 3. Diener mit der Vorbereitung des Festmahls beschäftigt und in ähnlicher Tätigkeit: Vorbereitung eines Festmahls auch schon in Kul i Fir'aun bei Mâlamîr. In den Türen Torhüter im Dienst, gelegentlich der König selber mit Begleitung ins Freie tretend. Als Attribute werden der Sonnenschirm und der Wedel aus dem Schweif eines Wildochsen (assyrisch und aramäisch) nachgetragen, ferner Näpfe mit Myrrhen und ein Tuch (iranisch), in der Hand hält der König stets eine Lotosblume (aramäisch und assyrisch). 4. Der thronende König und die großen Audienzen: kommt in kleinerem Umfange auch auf assyrischen und aramäischen Reliefs vor, in ausgebildeter und auch formal ganz ähnlicher Gestalt aber am Kul i Fir'aun in Mâlamîr. 5. Der König im Kampf mit vier Ungeheuern, ein wohl spezifisch zoroastrischer Gedanke, formal abgeleitet aus alt-, nicht neubabylonischen Motiven; dazu der König als Löwenwürger, Werethragna, das altbabylonische Gilgamesh-Motiv.

Die Stier- und Menschstier-Kolosse, *lamassu*, an den Toren sind aus Assyrien und ganz Nordmesopotamien bekannt; sie fehlen in Babylonien. Sie haben nahe formale Beziehungen zu urartäischen Bronzen. Die Darstellung auf den Königsgräbern, der König als Anbeter vor dem Feueraltar, über dem Ahuramazda schwebt, schließt sich an die Adoranten der Gräber von Kel i Dâûd und Issakâwand an, auch in Mâlamîr und Ḫulwân kommen schon ähnliche Motive vor. — Endlich das Triumphrelief des Dareios in Bîstûn ist unmittelbar durch das Triumphrelief des Annubânini beeinflußt.

Unter den ästhetischen Grundsätzen ist die epische Zerlegung eines großen Vorganges in Einzelbilder hervorzuheben. Die Einzelbilder werden wiederum in Zonen und zwar in umrahmte Streifen geteilt, und diese bei großer Länge durch Baumdarstellungen (Zypressen) in Abschnitte zerlegt. Das ist nicht die assyrische Weise, erst recht nicht die letzte der Asurbânipal-Zeit, die rein malerisch große Kompositionen zusammenfaßt, auch nicht die ältere der Sargon-Zeit, die noch mit mehreren Streifen arbeitet, aber sie hängt mit dieser mittelbar zusammen; das Rahmenwerk, das als ornamentales Prinzip in der

assyrischen Kunst vorliegt, findet nähere Analogien in den hettitisch-aramäischen Reliefs, wie Saktchegözü, Karchemish. Wirklich vorgebildet ist die persische Weise genau in Mâlamîr, im Elamischen.

Die Fertigkeit, mit der die achämenidische Kunst ins Leben tritt, und ihre zahlreichen Beziehungen zum Nordwesten Vorderasiens machen die Forderung, daß sie nur eine Fortsetzung der medischen Kunst ist, zur Gewißheit. Die geringen Architekturreste, die man aus Egbatana kannte, und die die französische Mission von Hamadân unter Fossey 1913/14 dazu fand, ähneln den achämenidischen Werken so sehr, daß ihre zeitliche Unterscheidung schwer ist. Hier tritt die Schilderung ein, die Polybios von dem alten Egbatana aufbewahrt hat: ein Palast von sieben Stadien Umfang, alle Säle aus Zedern- und Zypressenholz ausgeführt, und alles Holz mit silbernen und goldenen Blechen ummantelt, die Dächer mit Silberplatten gedeckt. Also der gleiche hypostyle Säulenbau, wie in Persepolis. Die Menge an kostbaren Metallen entspricht ganz der unerhörten Beute an Edelmetallen, die Sargon aus Muṣaṣir fortführt. In Persepolis sieht man an den Reliefs noch die Spuren der echtgoldenen Armbänder, die die Königsfiguren einst trugen. Die überreiche Verwendung von (vergoldeter) Bronze paßt so genau zu dem möbelartigen Charakter der Formen des Holzsäulenbaus, daß gar kein Grund ist, die Schilderung bei Polybios für maßlose Übertreibung zu halten.

Festzuhalten ist: der Holzsäulenbau und die Hausform sind in Medien und in Persien die gleichen. Wer je Persepolis und Isfahân gesehen hat, dem wird sich der Gedanke aufgedrängt haben, ob ein Zusammenhang zwischen der achämenidischen und der sefewidischen Bauweise möglich ist. Den Beweis für diesen geradlinigen, durch eine lange Überlieferung vermittelten Zusammenhang fand ich in Kurdistân. Hier ist zunächst als ganz sicherer Boden festzulegen: die gesamte Baukunst und Bildhauerei Irans bis zur Zeit Alexanders d. Gr. hat sich ohne irgendwelche Teilnahme der östlichen Provinzen allein auf dem Boden der westlichen entwickelt, in voller Einheitlichkeit, aus dem was die Iranier bei ihrer ersten Berührung mit den alten Kulturen in den Gebieten lernten, die an das urartäische und assyrische Reich anstießen oder diesen gehörten. Dazu wirkt die älteste einheimische Kunst, die längst vor den Iraniern von Elam, Babylon und Ninive aus in die westlichen Randgebirge Irans eingedrungen ist, in der altiranischen Kunst in hohem Maße fort.

Aus dem Osten des Reichs gibt es bisher nur zwei Vorkommen achämenidischer Kunst. Erstens eine größere Zahl von Stücken des Oxus-Schatzes im British Museum, oder verwandter Fundstücke in

russischem Besitz [1]). Bei den romantischen Schicksalen und der dunklen Geschichte dieses vermutlich aus Kubâdiân am Kâfirnighân stammenden Schatzes, ist es nicht verwunderlich, wenn seine Teile nicht das Bild einer einheitlichen Kunst geben. Meines Erachtens sind Stücke wie Nr. 2: Goldstatuette eines Mannes, 7: Quadriga mit Mann und Wagenlenker und ebenso das Gegenstück des Lord Lytton, 48: Plakette mit Adoranten, 69: kleine Plakette mit Adoranten, 70: desgl. einheimische Arbeiten, weil sie Sogdier oder Baktrier darstellen, wie der Vergleich mit den Thronträgern von Persepolis und Naqsh i Rustam lehrt. Eine große Zahl von Schmucksachen, wie die Armilla 116, die Armbänder 118, 131—38 wird man mit Dalton wegen ihrer Ähnlichkeit mit den susischen Goldfunden [2]) für westpersische Arbeiten ansehen müssen. Dalton diskutiert eindringend die Frage der Herkunft der »orfèvrerie cloisonnée«, die, abgesehen von vereinzelten altägyptischen und mykenischen Vorkommen, für die achämenidische Goldschmiedekunst so charakteristisch ist, und ebenso für die sog. skythische. Er kommt der Wahrheit schon sehr nahe. Die Heimat dieser Technik ist das Reich von Urartu, mit seinen Bergwerken und der blühenden Metallurgie,' von deren Reichtum außer assyrischen Schilderungen auch im Verhältnis zur Seltenheit der Funde überraschend viele und erstaunlich feine Metallarbeiten, darunter eine Anzahl inkrustierter Bronzen Kunde geben [3]).

Die zweite Instanz ist Indien: Die indischen Denkmäler sind nicht älter als Asoka, also Mitte des 3. Jhdts. v. Chr. [4]); denn mit ihm erst fängt der Steinbau an: Vorher liegt die steinlose Zeit, der reine Holzbau. Die ersten Steindenkmäler dieser mittelindischen Schule sind reich an Architekturdarstellungen, und in ihnen herrscht der »persische Stil«. Die nicht zu verkennenden Formen des achämenidischen Säulenbaus haben die indische Architektur der vor Asoka liegenden Zeit beherrscht. Daß sie nicht etwa umgekehrt von Indien abhängen,

[1]) Vgl. pg. 111, Anm. 3.

[2]) *Délégation en Perse* XIII 1912: *Céramique peinte de Suse* etc. par E. Pottier, J. de Morgan u. R. de Mecquenem.

[3]) H. F. B. Lynch, *Armenia* II pg. 61 ss. — Lehmann-Haupt, *Materialien* pg. 84—104, die Nr. 14—16, 20—28. — Layard, *Ninive and Babylon* pg. 177 ss. — Die Nr. 18 u. 22 des Oxus-Schatzes, und 278 von Smirnoff, *Argenterie Orientale* zähle ich auch zu der urartäisch-medischen Gruppe; andere Stücke stehen unerkannt in etruskischen Museen. Vgl. mein *Urart. Bronzen* in Festschrift f. Lehmann-Haupt 1921.

[4]) Adjantâ, Amarâwatî, Anurâdhapura, Barâhat, Gayâ und Sântchî. Die neue Zeitansetzung für Sântchî bei John Marshall, *A Guide to Sâñchî*, Calcutta 1918. Die Bewegung zieht auch China in ihre Kreise; siehe die in Setchuan entdeckten Felsgräber der Mission Gilbert de Voisions etc. in JA. 11e série, 6, 1915, pg. 281—306.

lehren die älteren medischen und kleinasiatischen Felsengräber. Auch der unter Asoka vor sich gehende Übergang zum Steinbau ist sicher unter persischer Einwirkung geschehen; und da die Felsarchitektur in Indien noch jünger ist, so könnte auch sie über Iran aus ihrer natürlichen Heimat, dem alten Kleinasien nach Indien gewandert sein. In der indischen Skulptur finden wir als achämenidisch-persische Elemente eine Reihe von altorientalischen Fabeltieren, die Lebensbäume und eine Anzahl von Ornamenten, die aus der aramäischen κοινή der Kunst des Achämenidenreiches und also in letzter Linie aus Ägypten stammen. Über das achämenidische Persien aus dem vorderen Orient eingewandert sind ferner die königlichen Attribute des Sonnenschirmes (*htî*), der in seiner Vervielfältigung ein Merkmal der buddhistischen Stupa und Pagode und damit der ostasiatischen Architektur wird, und der Wedel aus dem Schweife eines Wildochsens. Das ist nicht alles, aber es mag genügen [1]). Gandâra und Sind waren Satrapien des Achämenidenreiches; beide Völker erscheinen wiederholt auf den achämenidischen Reliefs, wie sie auch in Dareios' und Xerxes' Heeren kämpften. Noch bei Issos steht Alexander eine Elefanten-Truppe gegenüber. Der Grieche Skylax leitet die Expedition, die Dareios zur Erforschung des Indus und des Indischen Meeres aussandte, in Zusammenhang mit seinem Bau des Suez-Kanales und der Eröffnung dieser südlichen Handelsstraßen. Es ist also nur natürlich, wenn achämenidische Technik und Kunst in dieser Zeit nach Indien dringt [2]).

Also in beiden Instanzen, in denen es überhaupt Kunstwerke achämenidischer Art im Osten gibt, sehen wir, daß die uralte Bewegung, die von Elam, Babylonien, Assyrien und Urartu ausgeht, noch weiterläuft. Und damit stehen wir auf ganz festen Boden. Das Verhältnis umkehren, hieße das Unerforschte durch das Unerforschliche erklären wollen [3]). Dabei sind diese Dinge eben gar nicht mehr als unerforscht zu bezeichnen. Dunkel ist erst das Folgende.

Eine Reihe von Grabungen an allen Rändern Irans hat Keramik, Metall- und Steinobjekte zutage gefördert, die, da sie fast alle ohne inschriftliche Urkunden vorkommen, nach der Methode der Vorgeschichte behandelt werden müssen. Die Orte sind: 1. Die ältesten Schichten von Susa und die Hügel um Tepe Mussiân. 2. Präislamische

[1]) Vgl. A. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, *Handb. d. Museen zu Berlin* 1900. — A. Foucher, *L'art gréco-buddhique du Gandhâra* 1905.

[2]) Ed. Meyer, *Gesch.* III § 58—62. — Die kulturellen Beziehungen durch den Handel sind älter: babylonische Sagen, babylonische Maße, die aramäische Schrift aus Babylonien sind schon im 9.—8. Jhdt v. Chr. nach Indien übertragen.

[3]) S. Reinach, *Le mirage oriental* in *Chronique d'Orient* II pg. 518 s.

Friedhöfe in Samarra. 3. Tell Ḥalaf bei Râ's al-'ain. 4. Transkaukasien und Ṭâlish. 5. Muḥammadâbâd, Hauptort von Darragaz. 6. Anau und Alt-Marw. 7. Zhôb-Tal in Balûtchistân. 8. Tumuli von Baḥrain. Ich führe diese, sich vielleicht über vier Jahrtausende erstreckenden Funde hier zusammen auf, nicht weil sie ohne weiteres eine Einheit wären, sondern weil sie einen gemeinsamen Gegensatz zu der sumerisch-babylonisch-assyrischen Gruppe bilden und alle in einem Ring um Iran herumliegen. In Iran selbst sind diese Dinge gelegentlich gefunden worden, während im sumerisch-babylonischen und assyrischen Gebiet auch keine Spur davon nachzuweisen ist. Aber es gilt nur, einige Warnungslichter in diesem Meer der Dunkelheit anzubringen.

Ich setze zunächst die Bestimmung der »*chronologie intrinsèque*« des »ersten und zweiten Stiles« der proto-elamischen Keramik von Susa durch Pottier und de Mecquenem als richtig voraus [1]). Aber schon die Chronologie relativ zu den übrigen Funden von Susa unterliegt vielen Zweifeln. Der erste Stil gehört der fünften und tiefsten 5 m-Stufe des Hügels an. Ein wenig höher erscheinen Alabastren, gravierte Siegel (Petschafte), die sich zwischen der vierten und dritten 5 m-Stufe häufen und sich mit Töpfereien des zweiten Stiles mischen. Da treten auch Statuetten, Alabastren und Steingefäße, Bildnereien in Bitumen und Kalkstein auf, die die engsten Beziehungen zu den ältesten Kunstwerken aus Sumer haben. Ferner kommen zu den Petschaften die Siegelzylinder, zuerst in emailliertem Ton, mit Darstellungen, die generell von den sumerischen verschieden sind, später in Stein und mit sumerisch-babylonischen Darstellungen, zugleich mit der proto-elamischen Schrift; die eine wesentlich ältere Stufe darstellt, als die ältesten sumerischen Schriften und die Schrift zur Zeit eben jener Zylinder. Die Schwierigkeiten häufen sich: das Ende der vierten und der Anfang der dritten 5 m-Stufe bedeutet bereits die Periode des Ḥammurapi', in absoluten Daten 1955—12, in relativen 500 Jahre jünger als jene Zylinder, über 1000 Jahre jünger als jene Schriftstufe. Ferner: In den Hügeln des Mussiân-Gebietes [2]) tritt der erste und zweite Stil gemischt auf. Dieser hat nahe Verwandtschaft mit den Bitumenbildnereien, mehr als der erste, andrerseits auch mit den ältesten Funden aus Tellô, Nippur, Bismâyâ. Hier liegen also noch viele ungelöste Probleme der »*chronologie extrinsèque*«. Der Grund ist, daß

[1]) *Délég. en Perse* XIII 1912: *Céramique peinte de Suse* etc. par E. Pottier, J. de Morgan u. R. de Mecquenem. — Absolut gesichert erscheint mir nicht einmal diese relative Chronologie.

[2]) *Délég. en Perse* VIII 1905: *Fouilles de Moussian* par J. E. Gautier u. G. Lampré, pg. 59—148.

Jacques de Morgan's stratigraphische Untersuchungen in keiner Weise der Schwierigkeit eines Gegenstandes wie Susa gerecht werden: Der Hügel ist ja nicht in wagerechten Stufen gewachsen, und Punkte nahe der Außenfläche können zwar auf einem Niveau mit dem Kern liegen und doch viel jünger als dieser sein, oder umgekehrt, Punkte derselben Tiefenstufe im Innern können viel älter sein, als solche am Außenrande. Bei der stiefmütterlichen Behandlung der architektonischen Reste, dem Fehlen jeglicher Pflasterbestimmungen, ohne die doch eine wirkliche Stratigraphie eines Hügels ganz unmöglich bleibt, ist es völlig unklar, ob alle jene Funde unmittelbar über dem am Außenrande des Hügels gelegenen Friedhof oder aber nur in der gleichen Tiefenstufe an anderen Punkten gefunden sind. Pottier's Untersuchungen, die den ersten Stil etwa der Zeit vor 2800, den zweiten der von 2800—2500 zuweisen, sind zunächst als Maximalansetzungen anzusehen. Daran ändert auch nichts die ersichtlich aus imperialistisch-politischen, nicht aus wissenschaftlichen Gründen erfolgte Parteinahme — anders läßt sich derartiges nicht nennen — eines Flinders Petrie für die irrtümlichen absoluten Datierungen de Morgan's.

Das Problem wird so schwer, und eigentlich wird erst alles so problematisch gemacht, dadurch, daß die antike Keramik von Samarra[1]) außer allgemeiner ausgesprochener Verwandtschaft mit dem ersten Stil von Susa auch einige völlig identische Typen enthält, und daß doch unter ihr daneben aus dem Mittelmeerkreise eingeführte Scherben vorkommen, die als mittel- oder spätminoisch zu klassifizieren sind, und daß auch ein kleiner Eisendolch in einem dieser Gräber gefunden wurde (von mir selbst). Entwicklungs- und Zeitunterschiede gibt es in Samarra nicht. Die ganze Tiefe des Friedhofes beträgt kaum 1 m, darüber liegen unmittelbar die Pflaster der islamischen Häuser, darunter der gewachsene Konglomeratfels. Die Keramik von Samarra und in ihr einige Typen, die mit solchen von Susa identisch sind, gehören also ohne Schwanken in die erste Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. (1500—1000) und nicht an den Anfang des vierten (vor 2800).

Dazu stimmen die Gesamtergebnisse der Grabungen von Tell Ḥalaf, wo sich der Keramik von Samarra nächstverwandte Formen finden und wo die Keramik doch wie die Masse der Funde dem zweiten Jahrtausend v. Chr. angehört. In Sumer, Babylonien und Assyrien gibt es nichts dergleichen. In Assyrien[2]) tritt erst sehr spät eine wesentlich andere

[1]) F. Sarre, *Die Kleinfunde von Samarra* im *Islam* V 2/3 pg. 180 ss.

[2]) Über T. Ḥalaf briefl. Mitteilungen v. Oppenheim's 1913. — Herzfeld, *Topographie* etc. im *Memnon* I 1 pg. 95 Abb. 2; bei W. Andrae, *Festungswerke von Assur*, DOG. Tfl. LXXXIV und in Sarre-Herzfeld, *Archäol. Reise* Bd. I pg. 209 s. Abb. 98.

bemalte Keramik auf, deren Hauptmotiv, die Palmette in allen Abwandlungen neben einer pseudonaturalistischen Ornamentik deutlich ihren Zusammenhang mit dem aramäischen Westen und mit dem Mittelmeerkreis, in letzter Linie mit Ägypten verrät.

Vereinzelte Funde aus NW-Iran, nämlich aus Rhages-Rai [1]), bezeichnet POTTIER treffend als ein *succédané*, einen Ersatz, oder schon ein Nachleben der susischen Formen, nicht als primitive Kunst. Ganz schwierig ist die absolute Chronologie der Funde aus Transkaukasien und dem Ṭâlish [2]). In einem Grabe der Eisenzeit in Tülün fand J. DE MORGAN einen bronzenen Siegelring, auf dessen Platte ein Steinbock (nicht Pferd !) in einem abgekürzt gezeichneten Lorbeerkranze graviert ist. Das ist ein sasanidischer Ring. In einem Dolmen des ersten Bronzealters in Kraveladi fand er, nach den Worten »*j'ai découvert*« wohl persönlich, ein graues Achatsiegel von einer Form, die zwischen dem neubabylonischen konischen Petschaft und dem Siegelring steht, mit einem Buckelochsen darauf. Form und Darstellung sind typisch sasanidisch, und nicht etwa mit DE MORGAN »achämenidisch« oder sogar »bisher unklassiert« und daher »bis vor 2500 v. Chr.« anzusetzen. H. DE MORGAN schiebt das Eisenalter in Iran bis 2500 v. Chr. zurück. Der Vergleich der Bronzeformen, besonders der Dolche mit europäischen, erfordert eine ganz wesentliche Herabsetzung dieser Zahl. Absolute wie relative Datierung sind also völlig unsicher; keinesfalls sind die von den Findern angenommenen Zahlen möglich.

In Muhammadâbâd in Darragaz fand P. M. SYKES ein unbeschädigtes Gefäß und drei Scherben, die, wie er im *Geographical Journal* 45, 1915, pg. 365 berichtet, den ältesten Töpfereien von Susa gleichen und auch denen von Anau ähneln.

In Anau und Alt-Marw können allein HUBERT SCHMIDT's Zeitansetzungen in Frage kommen, nicht die von RAPHAEL PUMPELLY [3]). Er stellt fest, daß während einige Beziehungen Turkestans zum Westen (Kleinasien) und Süden (Elam) nachgewiesen werden können, die Verbindungen nach Nordwesten (Südrußland und Europa) sehr dürftig und selten sind. Im ganzen kommt nicht das hohe Alter der susischen Funde in Frage. Ich kann mich nur dem Urteil POTTIER's anschließen, das ebenso vorsichtig ist, wie das von SCHMIDT, nämlich, daß Verwandt-

[1]) PERROT-CHIPIEZ, *Hist. de l'art dans l'ant.* Bd. V pg. 868 ss.

[2]) POTTIER, *Notes sur des poteries du Caucase* (fig. 1 nach Baron DE BAYE) in *Mém. de la Soc. nat. des Antiqu.* LX 1901. — J. DE MORGAN, *Mission* IV 1 1896 chap II *Recherches préhist. dans le Tâlyche russe.* — *Delég. en Perse* VIII *Recherches au Tâlyche persan* en 1901 par H. DE MORGAN pg. 251—342.

[3]) HUBERT SCHMIDT, *Archeol. Excavations in Anau and Old Merv*, Part. II der Publ. Nr. 73 der *Carnegie Institution of Washington* von RAPHAEL PUMPELLY.

schaft mit Susa vorliegt, und daß diese Keramik eher im Zustande des Verfalls, als in dem der Entstehung ist.

Erst recht ist Zurückhaltung im Urteil über die Funde von Balûtchistân geboten [1]). Schon Salomon Reinach urteilt über den cypriotischen Charakter als »*une civilisation retardataire à une époque qui n'est pas reculée*«. Pottier verweist auf solche »*survivance à longue portée ou renaissance récente de la poterie peinte*« wie in Tunesien [2]). Einen ähnlichen Gedanken äußert Sarre, indem er auf die frühislamische bemalte Keramik von Palästina (Bait Djibrîn) hinweist.

Von den Kleinfunden der Tumuli von Baḥrain kann man sich nach den kurzen Beschreibungen von Durand und von Bent kaum eine Vorstellung machen [3]). Vermutlich liegen sie unbeachtet im British Museum. Aber die megalithen Steingräber in diesen Tumuli verleugnen nicht ihre Beziehungen zu den Steingräbern und Dolmen des Ṭâlish. Es erscheint sehr zweifelhaft, ob diese ungeheuer zahlreichen Gräber auf der kleinen Insel einer alten einheimischen Bevölkerung angehörten, oder vielmehr einer Bevölkerung des östlichen oder westlichen Festlandes. Die frühere Annahme von phönicischem Ursprung wird man heute kaum erneuern, denn sie beruhte wesentlich mit darauf, daß man überhaupt megalithe Anlagen, wie z. B. Malta, Baʿalbek usf. den Phöniciern zuschrieb. Aber bestärkt wird die Annahme, daß die Gräber nicht Einheimischen gehörten dadurch, daß auf einer anderen Insel des Golfes, nämlich auf Khârag, sich ebenfalls eine größere Zahl von monumentalen Gräbern, diesmal von Felsgräbern, befinden [4]). In der Moschee von Baḥrain befand sich der steinerne Fuß einer Statue mit der babylonischen Inschrift: »Palast des Rimum, Knechtes des Gottes Inzag . . .« Da man Baḥrain mit dem alten Tilmun, dem hellenistischen Τύλος gleichsetzt, und der Gott Inzag gerade als Gott von Tilmun erwähnt wird, so muß die in den Palast

[1]) *Archeol. Survey of India*, *Annual Report* 1904—5, Calcutta 1908. — F. Noethling *Z. f. Ethnol.* XXX 1898 pg. 460—70: *Über eine prähistorische Niederlassung im oberen Zhob-Tal in Baluchistan* und das. XXXI 1899 pg. 104—07. — *Rev. Arch.* IIIe série Nr. 37 1900 pg. 159: *Découvertes au Béloutchistan* par Sal. Reinach. — Nur hinweisen kann ich hier auf die noch unveröffentlichten Beobachtungen vorgeschichtlicher Reste im Pāmir, Wakhkhân-Gebiet und am Helmand durch M. A. Stein.

[2]) Vgl. *Rev. d'Ethnogr. et de Sociol.* II 1911 pl. XVII ss.

[3]) Capt. Durand, *Bahrain* in JRAS. XII 1880. — J. Th. Bent, *The Bahrain Islands in the Persian Gulf* in *Proc. of the* RGS. Jan. 1890I. — Vgl. B. Meissner OLZ. 1917 7 pg. 201. — *Délég. en Perse* VIII: *Les Tumuli de Bahrain* par A. Jouannin pg. 149—157. — E. Sachau, *Chronik v. Arbela*, *Berl. Abhdlg.* 1915, p. 24 s. — Zu den Dolmen und Tumuli sind die ähnlichen im Gebiet von Minussinsk am Jenissei zu vergleichen, bei A. M. Tallgren, *Collection Tovostine*, Helsingfors 1917.

[4]) Herzfeld in *Iran. Felsrel.* pg. 63—68 Abb. 23.

gehörige Statue m. E. in Baḥrain selbst verfertigt sein. Die Möglichkeit ist vorhanden, daß auch die Tumuli in diese Urzeit gehören.

Will man überhaupt aus diesen Materialien Schlüsse ziehen über die Richtung und die Wege der Entwicklung der frühesten Zivilisation Irans und seiner Randgebiete, so kann der Schluß nur der sein, daß die in Elam am Persischen Golf entstandene, mit der sumerischen eng verwandte, aber nicht identische Kultur sich nach Nordost und Ost ausbreitete, während ihre Ausstrahlung nach dem von Sumer abhängigen Nordwest und West weniger bedeutend war. Das wäre eine Bewegung, die wohl zusammengeht mit der aus der Betrachtung der Baukunst und Bildnerei erschlossenen.

Die monumental am wenigsten bekannte Epoche Irans ist die hellenistische, also die Zeit Alexanders, der Seleukiden und der Parther.

Unter Alexander selbst wird vielleicht das achämenidische Leben einfach weitergelebt. In ihre Paläste, wie in die des Nebukadnezar ist Alexander eingezogen. Von den Seleukiden kennen wir aus Iran selbst kaum mehr, als zwei oder drei Denkmäler, trotz der großen Zahl der von ihnen gegründeten Städte. Es sind das der Tempel von Khurha[1]) westl. Kâshân, südwestl. Kum, an einer Straße Hamadân—Isfahân: zwei hohe Säulen dieses ionischen Antentempels stehen noch aufrecht. Ferner griechische Bildnereien von Dînawar, nw. Kirmânshâhân [2]). Im übrigen müssen wir die Vorstellung ergänzen durch die Reste in den Grenzländern: an Bauten das Theater von Babylon, die Stadtmauern von Seleukeia, die Stadtanlage von Ṣâliḥiyya; an Skulpturen und Dekorationen die Gipsornamentik von Babylon und Ṣâliḥiyya, eine Knöchelspielerin aus Seleukeia, ein Herakles aus Assur, Inschriften und griechische Töpfereien aus Susa [3]).

Das einzige bekannte Architekturdenkmal der Arsakidenzeit aus Iran selbst ist bisher der große Anahit-Tempel von Kangawar [4]). Dazu kommen wenige nicht aufgenommene, nur beschriebene Reste in seiner Nähe an der großen Heerstraße. Die Vorstellung von dieser

[1]) Vgl. Houtum-Schindler, *Eastern Persian Irak* pg. 97 ss und *Tor v. Asien*, Tfl. XVII.

[2]) Vgl. *Mission en Perse* Bd. IV Karte pl. XXVII in chap. VII. — *Tor von Asien*, Tfl. XIX.

[3]) Vgl. Koldewey, *Das wiedererstehende Babylon* und MDOG. 1904 Nr. 21 pg. 9, Nr. 22, pg. 4—6, 8—10. — Sarre-Herzfeld, *Arch. Reise* Bd. II für Seleukeia und Ṣâliḥiyya = ʿAqalqalâ. — Die Knöchelspielerin in *Tor von Asien*, Tfl. XVIII. — Ferner *Délég. en Perse* Bd. I *Travaux de l'hiver* 1898—99 par Jécquier.

[4]) Flandin u. Coste, l. c. pl. 20—23. — Sarre-Herzfeld, *Iran. Felsrel.* Tfl. XLVII u. XLVIII pg. 224 ss.

Architektur müssen wir also wieder erweitern, mit einer gewissen Reserve, durch die Denkmäler der westlicheren Provinzen des arsakidischen Reiches, nämlich: in Armenien der Tempel von Garni, das arabische Hatra, Mauern, Tempel, Buleuterion und Häuser der Stadt Assur-Libanai, die Häuser und Paläste von Nippur, Tellô, Tempel von Warka, einzelne Architekturteile und dekorative Skulpturen von Ninive, Tell Kushâf und Babylon [1]).

Auf die Höhlen von Karaftô im zentralen Kurdistân bei Ṣaqyz, mit griechischer Weihinschrift an Herakles, ferner die von Saukand bei Ṣo'uqbulaq, die von Kâfurköili bei Rahna im Lâr-Tale des Elburz-Gebirges und von Ghâr im Dirakwand-Gebiet in Lûristân mag hier dieser kurze Hinweis genügen, da ihre genauere Zeitbestimmung ja ganz fraglich ist [2]).

An Skulpturen der parthischen Zeit besitzen wir die Reliefs Mithradates' II. d. Gr. und Gotarzes' II. in Bîstûn: das erste die Huldigung von vier Würdenträgern vor Mithradates darstellend, in kolossalem Maßstabe, das zweite ein Reiterkampf, viel kleiner, bei dem über dem siegreichen Gotarzes die awestische Gottheit *vanaiñti uparatât*, die »Siegreiche Überlegenheit«, in Gestalt einer griechischen Nike schwebt. Beide Reliefs haben griechische Inschrift [3]). Diesen Werken, die in ihrer Gestaltung ganz hellenistisch sind, im Thema der Huldigung und des Zweikampfes aber iranisch, steht das ebenfalls parthische Relief eines Reiters mit huldigendem Mann zu Fuß gegenüber, das unter dem Relief des Annubânini bei Sarpul angebracht ist. Nur der rohe Versuch, den Faltenwurf des Gewandes darzustellen, erinnert hier daran, daß es ein Relief aus nachalexandrinischer Zeit sein muß. Auch die Reiterdarstellung überhaupt, die außerhalb der griechischen Kunst im Altertum so merkwürdig selten ist, deutet darauf hin. Von hellenistischem Geist ist kein Hauch mehr zu spüren, und man würde überhaupt zweifeln, wie das Relief zu klassifizieren

[1]) Garni: früher bei Texier u. Ker Porter, jetzt bei Strzygowski, *Armenien*. — Hatra: die beiden *Veröffentl. der* DOG. von W. Andrae und meinen Aufsatz in ZDMG. 68 1914. — Assur: W. Andrae, *Festungswerke* und MDOG. passim. — Nippur: A. V. Hilprecht, *Explorations in Bible Lands* und C. S. Fisher, *Excavations at Nippur* Bab. Exp. of the Univ. of Penns. 1905. — Tello: De Sarzec-Heuzey, *Découvertes en Chaldée* und Commdt. Cros, *Nouvelles Fouilles*. — Ninive: z. B. George Smith, *Assyrian Discoveries* 1875 pl. opp. pg. 308. — Warka: bis zur vorbereiteten Veröffentl. der DOG. durch J. Jordan noch W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana* 1857. — Tell Kushâf: Sarre-Herzfeld, *Arch. Reise* Bd. I pg. 211.

[2]) Karaftô: Rawlinson, JRGS. 1840 und Ker Porter. — Saukand: Rawlinson, l. c. — Kâfurköili und Ghâr: De Morgan, *Mission*.

[3]) Flandin u. Coste pl. 19 und *Tor von Asien*, Tfl. XXI—XXIII. — Das parthische Relief von Sarpul ebenda XXV.

sei, trüge es nicht eine Inschrift in aramäischen Buchstaben, von einer Form, die der Chaldaeo-Pehlewî genannten Schrift sehr nahe steht, und deren erste Worte: פחכר זנה נפשה gerade erkennen lassen, daß die Inschrift tatsächlich Pahlawîk ist, mithin zu den ganz seltenen Vorkommen dieser Schrift in vorsasanidischer Zeit gehört.

Die Vorstellung der arsakidischen Skulptur muß wieder durch die westlichen Denkmäler ergänzt werden. Das sind die Reliefs von Finik und Qaṣr Gelli am Tigris nördl. Djazîrat ibn ʿOmar; zwei ganz verwitterte Reliefs in ʿImâdiyya nordöstl. Mosul; die Partherstelen von Assur; eine große Zahl der Köpfe von Hatra; der Torso einer thronenden Statue in Râ's al-ʿain; die z. T. sehr schönen Terrakotten von Kriegern, Reitern, Frauen aus Assyrien und Babylonien, und die glasierten und reliefierten Sarkophage von Warka [1]). Das Material ist nicht ausreichend, um eine Entwicklung beobachten zu können. Das gestatten nur die Münzen, und an ihnen sieht man deutlich ein stetiges Nachlassen der griechischen Einwirkung, aber nicht etwa ein Aufgezehrtwerden des Fremden durch eine neue oder alte nationale Kunst, sondern eine vollständige Zersetzung, einen Verfall in bloße Barbarei.

Die Geographie der parthischen Denkmäler macht, so wenig es sind, die Annahme wahrscheinlich, daß ähnlich wie im hohen Altertume, die neue Kultur von den Zentren im Westen die großen Straßen entlang vordrang. Seleukeia am Tigris ist der stärkste Brennpunkt dieser Ausstrahlungen. Die anderen Städtegründungen der Griechen aber wirkten in entsprechender Weise.

Die historische Entwicklung muß es mit sich gebracht haben, daß der Osten Irans, Baktrien, tiefer und reiner hellenisiert wurde, als der Westen. Nur so sind die hellenistischen Elemente in der buddhistischen Kunst zu verstehen. Griechische, nicht erst hellenistische Elemente waren schon früher über das Achämenidenreich nach Indien gedrungen. Die mittelindische Schule, deren achämenidische Elemente wir schon erwähnt haben, kennt auch schon den griechischen Helioswagen, Hippokampen, Kentauren und griechische Architekturformen. Die von Vincent Smith »indo-hellenisch« genannte Schule von Mathura hat schon den Silen, Herakles mit dem nemäischen Löwen und die Athene Promachos. Intensiv hellenisiert ist dann die gräko-buddhistische

[1]) Finik und Qaṣr Gelli: Layard, *Niniveh and Babylon* pg. 54 s. — Miss G. L. Bell, *Amurath to Amurath* fig. 189 u. 190. — ʿImâdiyya: Bachmann, *Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan* Tfl. I. — Die Statue v. Râ's al-ʿAin nach v. Oppenheim in meinem *Tor von Asien*, Tfl. XXVI, Terrakotten Tfl. XX. — Die übrigen Dinge in den großen Ausgrabungswerken.

Schule von Gandhâra. Der Grieche Menandros-Milinda, 150—100 v. Chr., und der Kûshân-Kaiser Kanishka, um 120 n. Chr. bezeichnen die Etappen dieser Entwicklung. Auf Kanishka's Münzen kommt zuerst die Gestalt des Buddha vor, mit der griechischen Beischrift Boδδo, die wie der alte Christus-Typus aus dem Sokrates-Typus der griechischen Kunst abgeleitet ist. Silvain Lévy nennt Kanishka den Clovis von Nordindien, und Foucher fügt hinzu: »Aber ebenso wie der Franke Clovis nichts bedeutet für die Entwicklung der gallisch-romanischen Kunst, so hat leicht begreiflich der Türke Kanishka keinen unmittelbaren Einfluß auf die der gräko-indischen Kunst gehabt«. Die griechischen Elemente der Gandhâra-Skulptur sind u. a.: Der Zeus-Sakka, der Zeus mit dem Adler-Garuḍa, Gê »die große Erde«, der aus dem Palast ausreitende Bodhisatva Gautama, Harpokrates, Atlanten, Giganten, Silene, Satyrn, Eroten, Tänzerinnen, endlich der Nimbus und prinzipiell das Gewand, der Faltenwurf. Grünwedel teilt die tibetische Legende über die Entstehung der Wellenlinien des griechischen Faltenwurfes in der buddhistischen Kunst mit: Der Künstler, der Buddha's Bildnis schaffen sollte, war von seinem Glanz geblendet. Um ihm sein Werk zu erleichtern, spiegelte sich Buddha im Wasser. Das Spiegelbild im Wasser bildete der Künstler nach [1]).

Fast noch mehr als die Bildnerei ist die Baukunst von griechischen Elementen durchdrungen. Nicht die Bautypen, die *stambha* oder *lât*, die *tchaitya*, die *vihâra* und *stûpa*, — die sind indisch. Aber die Kunstformen der Architektur, Säulen, Pilaster, Kapitelle, Soffiten, Profile, Akanthosornament und Ranke, und vieles andere sind hellenistisch. Die alten Tempel von Kashmir, wie Mârtând, Avantipur, Pandritan und Payetch lehren das, und in wie hohem Maße die spätere nicht-buddhistische Baukunst Indiens von ihnen beeinflußt ist, ist noch kaum studiert [2]).

Wenn also bisher auch kein Denkmal der seleukidischen und arsakidischen Epoche aus Ostiran bekannt ist, so ist doch sehr wohl

[1]) Vgl. A. Grünwedel, *Buddh. Kunst.* — A. Foucher, l. c.; ferner ders., *L'origine grecque de l'image du Bouddha*, *Bibl. de vulg. du Mus.* Guimet XXXVIII 1913. — P. Brown, *A descriptive Guide to the Department of Archeol. & Antiquities, Lahore Museum*, Lahore 1908. — D. B. Spooner, *Handbook to the Sculptures in the Peshawar Museum*, Bombay 1910.

[2]) Foucher, l. c. — Photos Bremer, Lahore. — H. H. Cole, *Illustrations of the ancient buildings in Kashmir*, *Arch. Survey of India* 1869. — Cunningham, *An Essay on the Asian Order of Architecture*, JRAS. XVII 1848 pg. 241 ss. — M. A. Stein, *Rajatarangini, a Chronicle of the Kings of Kaşmir* 1900. Zu Kashmir auch *Arch. Survey of India*, Annual Rep. 1915—16. — Die letzten Grabungen Sir John Marshall's in Taxila ergaben dort einen Antentempel griechischen Stils, *Arch. Surv*, Ann. Rep. 1913—14, auch ders. *A Guide to Taxila*, Calcutta 1918.

zu ahnen, was wir vielleicht einmal durch Grabungen dort kennen lernen werden, nämlich eine viel intensivere Hellenisierung als im Westen Irans. Die national-persische Reaktion gegen den Hellenismus und das Parthertum geht dagegen vom Südwesten, von Fârs aus. Daß das sasanidische Reich und seine Kultur dort wurzeln, ist kein Zufall, sondern tief begründet. Wenn überhaupt altpersische Überlieferung weiterlebte, so war es in diesen abgelegenen, ethnisch reinen Gebieten von Fârs, nicht in Khorâsân an der großen Post-, Heer- und Handelsstraße des Arsakidenreiches von Seleukeia nach Baktrien und Indien, die uns Isidoros von Charax beschrieben hat, in einem Gebiet jahrhundertelanger Kämpfe und Einbrüche barbarischer Völker.

Das erste Mal, wo Khorâsân kulturschöpferisch in Erscheinung tritt, ist also die gräko-baktrische Epoche. Wollte man diese Vorstellung einfach auf die Folgezeit ausdehnen, so hieße das eine Grundtatsache völlig übersehen: die größere östliche Hälfte des Landes ist dem Persertum ethnisch, dem Zoroastrismus religiös entrissen. Die Buddha-Kolosse von Bâmiyân, das Nauvihâr von Balkh, die benachbarten Höhlenklöster von Haibak und Pandjdih zeugen dafür. Dazu kommen jetzt vielleicht als Wichtigstes die von M. A. Stein neu entdeckten Ruinen eines mit Malereien geschmückten buddhistischen Heiligtumes auf dem Kôh i Khwadja in Sîstân [1]). Es ist ein längst widerlegter Irrtum, das Nauvihâr, von dem die priesterliche Familie der Barmakiden stammte, für einen Feuertempel zu halten. Schon ibn Faqîh nennt die märchenberühmten Barmakiden Götzendiener, d. h. Buddhisten, vom gleichen Glauben wie die Kaiser von China und die Kâbulshâhe. Er erwähnt die hundert Ellen hohe Kuppel des Tempels mit ihren seidenen Tempelfahnen und den 360 *maqṣûra*, d. i. den Zellen mit Buddhabildern. Und Yâqût nennt diese Kuppel الأُسْت, d. i. natürlich الأُسْتب, die Stûpa. Ganz ausführlich schildert Hiuen Tsiang dieses Heiligtum von Balkh (Po-ho) und ihm verdanken wir vor allem die genauen Angaben über den Buddhismus im östlichen Khorâsân. Dem Buddhismus gehören Tirmidh—Ta-mi, Tchaghâniân—Ch'i-ngoh-yen-na, Garma—Hwuh-lo-no, Sumân und Ku-

[1]) Bâmiyân schon bei Ritter. — H. H. Hayden, *Notes on some Monuments in Afghanistan*, *Mem. of the Asiat. Soc. of Bengal* vol. II pg. 341—46, 1910. — Burnes, *Voyage en Boukhara* II 173. — Balkh: Yâqût s. v. und marâṣid 235; Ṭabarî I 2903; Qazwînî 221; *murûdj* Kap. LXVIII; b. Faqîh 322; Hiuen Tsiang bei Beal I pg. 43 ss. — Haibak: *Transact. of the R. Institute of British Architect* im Anschluß an Phené Spiers, *Sassanian Architecture* 1. Dez. 1890. — Pandjdeh (am Murghâb bei Herât): Capt. F. de Laessoe, *Caves & Ruins at Penjdeh* S.-A. aus JRGS., Jahr ? pg. 583—591; comm. by Sir H. C. Rawlinson. — Marc Aurel Stein's Entdeckungen in *Geogr. Journ.* 47. 1916, pg. 358—64 und 48, 1916, pg. 97—130, 193—229, Abb. 29, 31 u. 32.

lâb—Su-man, Kubâdiân—Kio-ho-yen-na, Wakhs—Husha, Khottal—Kho-to-lo, Baghlân—Fo-kia-lang, Rûi-Simingân—Hi-lu-sih-min-kien, Khulm—Ho-lin, Balkh—Po-ho, Gôzgân—Hu-shi-kien, Tâlakân—Ta-la-kien, Gatch—Kie-tchi und Bâmiyân—Fan-yen-na.

Es wäre auch keine richtige Parallele, wollte man die Bedeutung Khorâsâns für die ʿabbasidische und ʿalidische Sache auch nur in die sasanidische Zeit zurückprojizieren. In der frühislamischen Zeit waren Baṣra, Wâsiṭ, Khûzistân und Shîrâz feste Stützpunkte der Umayyaden-Herrschaft, Khorâsân das Land der Gegnerschaft. Um 200 n. Chr. aber war Fârs und nicht Khorâsân die Heimat des alten oppositionellen Persertums, und wie die politische Erstarkung von Fârs ausgeht, so kommt ebenso von da der bewundernswerte geistige und künstlerische Aufschwung, den Iran unter den Sasaniden nimmt.

So ist es auch die südpersische Schrift und Sprache, die unter den Sasaniden ganz Iran erobert, und von ihr, nicht von der medischen oder ostpersischen, stammt die heutige Schriftsprache ab. Und es ist wieder kein Zufall, sondern tief begründet, daß sämtliche Denkmäler der Sasanidenzeit in Westiran liegen, und zwar die weitaus größere Menge in Fârs selbst. Denkmälergeographie und Historie stimmen völlig überein.

Die sasanidischen Denkmäler liegen an folgenden Orten: In Fârs Stakhr, Naqsh i Radjab und Naqsh i Rustam, Ḥadjiâbâd und Fîrûzâbâd, Khunaifighân, Dârâbgerd, Forg, Farrâshband, Barm i Dilak, Shâpûr, Nôbandagân, Naqsh i Bahrâm. Im Übergangsgebiet nach Khûzistân: Arragân, Tang i Saulak, Darwâza i Gatch, Hong. In Khûzistan: Susa, Êwân i Karkh, Shushtar, Dizful. Im ʿIrâq und Osttigrisgebiet: Ktesiphon, Dastagerd, Qaṣr i Shîrîn, Haushkuri, Ḥulwân, Paikuli. Weiter an der Straße nach Hamadân: Tâq i Girrâ, Tâq i Bustân, Bîstûn, Ḥadjiâbâd. Vereinzelte Monumente: Isfahân, Rai, Salmâs nordwestl. des Urmiya-Sees. Also alles im Süden und Westen, ganz wenig im Nordwesten, nichts im Osten. Dies Fehlen im Osten könnte aus dort gebräuchlichem, vergänglicherem Material erklärt werden. Nicht so das Fehlen der Felsdenkmale, zu denen sich die Berge im Osten so gut eignen, wie die im Westen. Das wir nicht vom Zufall der Erhaltung abhängig sind, wenn wir aus der Übereinstimmung der erhaltenen Denkmäler und der Geschichte dem Westen die führende Rolle zuweisen, beweist nun ganz eindeutig die ungeheuer große Zahl der überlieferten Baunachrichten. Die Städtegründungen sind natürlich nicht wie die griechischen Kolonien zu verstehen, sondern bedeuten die Schaffung von Residenzen, Verwaltungszentren, Heerlagern mit den dazu gehörigen Bauten. Verschiedene der Nachrichten sind un-

sicher, weil die Identität der amtlichen Benennungen mit den volkstümlichen Namen schon früh vergessen war. Einige scheinen auch bloße Worterklärungen von Städtenamen zu sein. Aber in der großen Masse steckt der beste geschichtliche Kern: der Charakter der Werke, in denen uns die Nachrichten überliefert sind, zeigt, daß diese im wesentlichen aus dem *Khvatâi-nâmak*, der sasanidischen Reichschronik stammen müssen. Die folgende Liste ist mein Arbeitsmaterial ohne Anspruch auf absolute Vollständigkeit [1]):

Âbasgûn in Gurgân, *Socunda* bei Ammian, gegründet von Kawâdh. Dorn, *Caspia* pg. 66 s.

Abhar, gegr. v. Shâpûr II, Yâq.

Ahwâz, d. i. Sûq al-Ahwâz oder Khôzhistân Wâtchâr, als Ohormizd-Artashîrân, gegr. v. Artashîr I. nach Hamz., Tab., Qut.; von Hormizd I. nach *Shahrəhâ ê Êrân*; nach Muq. von Shâpûr als هرمزداراوشير, daraus داراشير (falsch).

Alîshtar, hd. Lîshtar, SO. Behbehân, Ruinen eines Feuertempels, Hamd.

Âmol in Ṭabaristân, alter Kuppelbau, Aḥmad Râzî.

Ardistân, zw. Kâshân und Nâ'în in Medien, „dort gibt es viele Gebäude der Magier (d. i. sasanidisch), in jedem Stadtviertel eine Zitadelle, worin Feuerhaus und Wasserleitung". Ist. 202, vgl. Yâq. I 198.

Arragân neben Behbehân als Weh-Âmid i Kawâdh zur Ansiedlung der Kriegsgefangenen aus Amida gegr. v. Kawâdh Pêrôzân n. Ha., Tab., Qut., Shahr., Yâq (Abaz-Qubâdh!).

Asadâwâdh westl. Hamadân, 1 Farsakh davon ein Êwân i Kisrâ, westl. des Alwand-Passes, Muq.

Asak zwischen Arragân und Râmuz, dort ein Êwân, gr. Kuppelbau, gegr. v. Kawâdh, Yâq.

Ashkar (ob 'Askar Mukram?), gegr. v. Bahrâm V. n. Shahr.; 'Askar Mukram als Rustak-âbâdh oder Rustamkarâdh von Shâpûr II. n. Hamd.

Bahrasîr oder Bardasîr in Kirmân, gegr. v. Artashîr I. n. Eut. und Ha.

Bailaqân, arm. Phaitakarân am Arras, gegr. v. Kawâdh (488—531); bei Faustos v. Byzanz (5. scl.) in seiner die Jahre 317—370 Chr. behandelnden Geschichte bereits erwähnt.

[1]) Vgl. William Simpson, *Mud Architecture*, *Trans*, *R. Inst. Brit. Arch.* NS. vol. III pg. 57—80. — Über die Zuverlässigkeit und Quelle der Baunachrichten urteilten so schon v. Gutschmid und Nöldeke.

Die Abkürzungen bedeuten: Ath. = Ibn al-Athîr ed. Tornberg. — Bal. = Balâdhurî, *kitâb futûḥ al-buldân* ed. Cairo 1901. — Eut. = *Eutychii Annales* ed. Cheikho 1906. — b. Faq. = Ibn al-Faqîh in *Bibl. Geogr. Arab.* ed. De Goeje. — Ha. = *Hamzae Ispahanensis Annales* ed. Gottwaldt 1844. — Hamd. = Ḥamdallâh al-Mustawfî al-Qazwînî, *Nuzhat al-qulûb*, Auszüge in Schéfer, *Suppl. au Siassetnâmèh*, und Le Strange, *As. Soc. Monogr.* V. 1903; die ed. des *Gibb Memorial* ist mir noch nicht zugänglich. — Ders., *ta'rîkh i guzîda* ed. E. G. Browne, *Gibb Memorial*. — Ist. = Iṣṭakhrî n. BGA. de Goeje. — Mas. = Mas'ûdî, *tanbîh* n. BGA. De Goeje. — Ders., *murûdj* ed. Barbier de Meynard. — Muq. = Muqaddasî n. BGA. de Goeje. — Moses v. Chorene nach Marquart's *Erânšahr*. — Qut. = Ibn Coteiba's *Handbuch d. Geschichte* ed. F. Wüstenfeld 1850. — Shahr. = Abiyâdgâr-i-Zarêrân, Shatrôihâ-i-Airân usw. Jivanji Jamshedji Modi Bombay 1899. — Tab. = Ṭabarî, die große Leidener ed. der Annalen und die Übersetzung des sasanid. Teils v. Nöldeke. — Yâq. = Yâqût, *mu'djam* ed. Wüstenfeld.

Bardha'a, arm. Partav, N. v. Âdharbaidjân, gegr. v. Kawâdh, Hamd; nach Moses Kałankatvathsi, *Gesch. v. Albanien* 33, vom Albaner-König Vačhê auf Befehl des Pērôz (457—484) erbaut und zuerst Perozapat, i. e. Fīrūzābād genannt, vgl. Hübschmann, *Altarm. Ortsnamen*, S. 273.

Bârmîn in Kirmân, Feuertempel des Khosrô II. Ha.

Bûdh-Artashîr, d. i. Mosul, gegr. v. Artashîr I. Ha. Tab.

Bukht Artashîr, an der Küste, *Kârnâmak* IV § 8, Nöldeke, *Kârn.* 46.

Burâzgûn zwischen Bûshîr und Shîrâz, nach Burâza, Vater d. Buzurgframatâr Mihrnarseh des Bahrâm V. Gôr.

Bust in Sagistân, dabei Ruinen Stabl Rustam genannt, Yâq.

Dâmghân in Kômish, sasanidisches Wasserkastell nach Mus'ir bei Yâq.

Dar-Artashîr Δαράρτασις bei Georgios Pisida, gleich Ganzaka in Âdharbaidjân, gegr. v. Artashîr I.

Darband, Mauern von Bâb al-abwâb von Kawâdh und Khosrô I. Ha., Bal., Tab.

Dastagerd i Khosrô oder Daskarat al-malik von Hormizd I. Ha. Qut. Chron. v. Se'ert; ein anderes D. in Ahwâz Yâq.

Dizful, alt Andimishk, gegr. v. Artashîr Pâpakân, Yâq.

Dukkân bei Kirmânshâhân, Palast des Khosrô II. Yâq.

Êrân-âsân-kert-Kawât v. Kawâdh I. n. Moses v. Chor. Shahr.

Êrân-shâdh-Kawâdh zwischen Ḥulwân und Shahrazûr n. Ha. von Kawâdh, gegr. wahrscheinlich gleich Ôstân Shâdhqubâdh zwischen Tigris und Diyâla.

Êrânshahr-Shâpûr und Êrân-khurra-Shâpûr bedeuten Susa und Karkhâ de Lâdhan, hd. Êwân i Karkh; Urform: Êrân-farrukh-kert-Shahpuhr. Beide von Shâpûr II. gegr., n. Tab., *mudjmil*; Êrân-kert-Shahpuhr von Shāpūr I. n. Shahr.

Furât al-Baṣra oder Furât Mêshân, Plinius: Fora, inschr. ΦΟΡΑΘ, als Wahmânâbâdh-Ardashîr oder Bahman-Ardashîr von Ardashîr I. n. Eut. Ha. Qut.

Furdugân in Farahân bei Hamadân, alter Feuertempel n. b. Faq.

Gilgird Γιλίγερδα, »Schloß der Vergessenheit«, hd. Burg von Sûsân nördl. Malamîr n. Rawlinson, bei Kedrenos, Agathias, Prokop, Moses, Theophylakt.

Gundêshâpûr, Βενδοσαβόρων Theoph., syr. Bêth Lapaṭ, hd. Shahâbâd Ruinen, als Weh-Antiyôk i Shahpuhr, Weh-Andêw-. . ., Wandê-Sh. von Shâpûr I. zur Ansiedlung der römischen Kriegsgefangenen aus Antiocheia gegr.; Stadtplan ein Schachbrett von 8 × 8 Straßen. Ha. Qut. Sahr. Yâq.

Gûr-Fîrûzâbâd als Artashîr-khurra von Artashîr I. gegr. Tab. Ha. Qut. Shahr.

Gurgân, Verteidigungsanlage gegen die Hephthaliten, von Pêrôz; ausgebaut von Kawâdh und Khosrô I.

Hafa (Hafna, Hafta), alt هفاطرناى, vgl. assyr. Mê-Turnat, uralte Stadt an Nordgrenze des Sawâd v. Baghdad, von Shâpûr II. restauriert n. Yâq.

Hamadân von Yazdegerd I. n. Shahr. sonst allg. von Alexander, z. B. Mas'ūdī; Yâq.: Burg Sârû(k) des Dârâ, der Löwe ein Talisman des Apollonios von Tyana; b. Faq.: ein Gewölbe des Salomo und die Keilinschriften des Dareios كشتج, i. e. كنج genannt, hd. Gandjnâme.

Hawîza, gegr. v. Shâpûr I. n. Hamd.

Hormuz, Hafen von Kirmân, gegr. v. Ardashîr I. Yâq.

Ḥulwân in Mâhân (Medien) v. Kawâdh zur Ansiedlung von Kriegsgefangenen aus Âmid (? vgl. Arragân). Tab. Eut. Qut. Yâq.

Hunêw-Shâpûr in Madâ'in von Kawâdh Ha.; ein anderes (Gîbâ-Shâpûr?) vielleicht gleich Bêth Wâzîq, Bawâzîdj, Qal'at Djabbâr am Tigris B. O. Assem. III I 311 a. 1, II 115, 6; ZDMG. X 155. Hoffmann, *Syr. Akt.* 189 und Nachtr., *Enz. Isl.* s. v. *Bawāzīdj*.

Isfahân von Alexander, z. B. b. Faq.; Vollendung der Mauern und Tore durch Âdhurshâpûr i Âdhurmânân unter Pêrôz, Ha.

Îzad-Kawâdh-kert = Nehârgûr zwischen Shaṭṭ al-'Arab und Khûzistân, von Kawâdh gegr. Ha. (überall ist Îzad- für Abar-Abaz- usw. herzustellen).

Kalâm, alte Festung in Ṭabaristân, Zeit Khosrô's Yâq.

Kâriyân im südl. Fârs, alter Feuertempel Yâq. b. Faq.

Karkar in Arrân bei Bailakân, gegr. v. Khosrô I. Yâq.

Karkh Mêshân Χάραξ Σπασίνου, hd. Muhammera, als Astarâbâdh-, Astâbâdh- oder Wahishtâbâdh-Ardashîr, gegr. v. Ardashîr I. Tab. Qut. Eut. Ha. Yâq. Fird. Cod. Sprenger.

Kashkar, zwei Städte in K., v. Pêrôz n. Qut. vgl. unter Râm i Pêrôz und Rôshan i Pêrôz.

Kawâdh-khurra bei Kârzîn in Fârs, Kreis Gûr, v. Kawâdh Tab. Qut.

Kâzarûn v. Kawâdh. Tab. und Shahr.

Khâbûr-Kawâdh bei Mosul von Kawâdh. Ha.

Khaṭṭ, Stadt auf Festland Baḥrain, Qatîf, als Paniâdh-Ardashîr, gegr. v. Ardashîr I. Tab. Eut. Ha. Qut. Moses.

Kirmân von Bahrâm IV. Kirmânshâh n. Qut., schlechter v. Pêrôz Kirmânshâh n. Shahr., besser: Bahrâm IV. baut Stadt in Kirmân n. Tab., vermutlich Kirmânshâhân südöstl. Yazd.

Kirmânshâhân, dem Namen nach von Bahrâm IV. Kirmânshâh gegr. Ein Palast auf 1000 Säulen des Kawâdh n. Yâq.

Kôreng bei Êdhadj in Khûzistân als Wahisht-Hormizd von Hormizd I. Ha.

Ktesiphon, Palast von Shâpûr I. b. al-Muqaffa', Brücke Shâpûr's II. n. Qut.

Kubâdiân in Khotlân v. Kawâdh, nur Etymologie.

Kudjiqân, kleine Stadt in Gîlân v. Ardashâr I. n. Hamd.

Mâdruwaspân, d. i. Ṭâq i Girrâ, Jagdschloß des Bahrâm V. Gôr Yâq.

Manârat al-ḥawâfir, der Hörnerturm, legendäres Jagddenkmal Shâpûr's I. Yâq. b. Faq., Athîr, Mîrkhond.

Marw, v. Alexander gegr. Ist. Muq. b. Faq.

Marw i rôdh, v. Bahrâm V. n. Shahr.

Mushaqqar, Kastell auf Baḥrain von einem Basak? S. d. Mâhbôdh? z. Z. des Khosrô I. n. Tab.

Nakhtchawân, gegr. v. Bahrâm Tchôbîn n. Yâq.

Nâ'ûs al-ẓabiyya, das Gazellengrab, bei Hamadân, Jagdschloß des Bahrâm V. Yâq. Faq.

Nêshâpûr, Nîsâbûr, als Nêw-Shahpuhr gegr. v. Shâpûr I. n. Shahr. Ha.; von Shâpûr II. n. Tab. Qut.

Nihâwand, in der Gegend v. N. im Distrikt Vahrâmâwand gründet Bahrâm V. eine Stadt n. Shahr. — Die Stadt ist aber viel älter, da sie bereits bei Ptolemaios als *Νιφάνδα* erscheint.

Nimîwar bei Isfahân, schönster Bau in Lehmziegeln und Lehm. b. Faq.

Obolla Ἀπόλογος, syr. Rêmâ in Mêshân als Shâdh-Shahpuhr, gegr. v. Shâpûr I. Ha. Tab. Moses.

Ôdjân in Âdharbaidjân, gegr. v. Bîdjan S. d. Gûdarz, Arsakide, Hamd. vgl. Khadjrân (Kâzarûn?) Adjân (Arragân?) und Kard gegr. v. Kawâdh n. Shahr.

Pêrôzshâpûr, Amm. Marc.: Pirisabora, Zosim. Βηρσαβῶρα gleich Anbâr am Euphrat, gegr. v. Shâpûr I. n. Ha., von Shâpûr II. n. Tab. Yâq. — ein anderes? in Khûzistân von Shâpûr II. n. Qut.

Pûshang mit Brücke über den Harê-rôdh, gegr. v. Shâpûr I. n. Shahr.

Qanṭarat Tchihrazâdh bei Êdhadj, Brücke und Feuertempel von der Mutter Ardashîr's I. gebaut, vielleicht mythisch, n. Yâq.

Qaṣr Bahrâm Gôr im Dorf Gôhasta bei Hamadân, Palast in Fels gehauen, wahrscheinlich natürl. Höhle, n. b. Faq.

Qazwîn, gegr. v. Shâpûr I. *Lubb al-tawârîkh* n. Aḥmad Râzî und Hamd. *Ta'r. Guz.* von Shâpûr II. n. Yâq. und b. Faq, erscheint als Festung gegen die Dailamiten in d. Geschichte Bisṭâm's, Fird. Tab. Nöldeke pg. 482. Die Namenschreibung ist arabisiert aus Kasvîn, vgl. gr. *Κασπιανή*.

Râm i Hormizd Ardashîr, hd. Râmuz, gegr. v. Hormizd I. n. Shahr. Ha. Tab., vgl. Râm-Ardashîr oder Râmishn i Ardashîr von Ardashîr I., Kârnâmak und Ha. Tab. (= Rêw Artashîr?, vgl. Rîshihr).

Râm-Pêrôz in Hind (?) v. Pêrôz gegr. n. Ha.; n. Eut. und Cod. Sprenger in Kashkar, vgl. Kashkar und Rai.

Râm-Shahristân, sasanid. Hauptstadt v. Sagistân Iṣṭ.

Rai, eine Stadt bei Rai als Râm Pêrôz, gegr. v. Pêrôz, n. Yâq. Muq. Tab.; Fird.: Pêrôz-Râm; Qut. ungenau Rai selbst.

Rîshihr als Rêw-Artashîr, gegr. v. Ardashîr I. Yâq. Hamd.; n. Nöldeke Ṭab. nicht Rêshahr südl. Bûshîr, sondern im NW. vgl. Muq. Iṣṭ.

Rôshan-Pêrôz an der Grenze von Sind Ha.; dagegen Tab. zwischen Gurgân und der Pforte von Tchöl; n. Eut. und Cod. Spr. aber in Kashkar!

Sagistân, eine Stadt in S., gegr. v. Shâpûr II. Tab.

Sind, eine Stadt in S. von Shâpûr II. n. Tab. Qut., unwahrscheinlich.

Srôsh Âdhurân, Feuertempel im Gau Djai von Shâpûr II. Tab.

Sughdabil in Armenien am Kurr von Khosrô I. n. Yâq.

Shâdhirwân von Shûshtar, Aquaeduct von römischen Kriegsgefangenen (Valerian) unter Shâpûr I. gebaut, Tab. Ha. Qut. Iṣṭ. Muq. b. Rost. Yâq. Hamd.

Shahrâbâdh-Kawâdh zwischen Gurgân und Aprshahr von Kawâdh, gegr. n. Ha.

Shahr Kawâdh in Fârs gegr. v. Kawâdh Yâq.

Shahristân i Yazdegerd im Lande der Tchöl, Castrum an der Grenze Gurgâns, von Yazdegerd I. *Syr.* Moesinger II, 68.

Shahr Râm Pêrôz bei Abêward, gegr. v. Pêrôz.; Khosrô I. siedelt dort Tchöl an, vgl. Shahrâm-Pêrôz in Âdharbaidjân Tab.; Moses, Zamperoz in Khorâsân.

Shâpûr in Fârs, Ansiedlung römischer Kriegsgefangener durch Shâpûr I. Ha. Qut.

Shâpûragân, hd. Shibargân, dem Namen nach von einem Shâpûr gegr., vgl. Nöldeke *Tab.* pg. 457.

Shâpûr-khwast, wo?, gegr. v. Shâpûr I. Ha.

Ṭamîs(a) in Ṭabaristân, Grenze v. Gurgân und Khorâsân, Kunststraße in Ziegeln und Zement von Khosrô I. Yâq.

Ṭazar zwischen Asadâwâdh und Kirmânshâhân, ein Schloß eines Khosrô, Muq.

'Ukbarâ, nördl. Baghdad, als Buzurg-Shâpûr, gegr. v. Shâpûr II. n. Ha. Tab.

Walâshgerd, wo?, gegr. v. Kawâdh Ha., ein anderes Gulâshgerd in Kirmân z. Z. Ardashîr's I. nach einem König Balâsh v. Kirmân benannt, Tab.

Weh-Antiyôk-Khosrô, Weh-Andêw-Khosrô oder Rûmiya in Madâ'in nach dem Muster von Antiocheia für die verpflanzten Antiochener von Khosrô I. erbaut. Tab. Ha. Qut. usw.

Weh-Ardashîr oder Bahurasîr in Seleukeia v. Ardashîr I., gegr. n. Tab. Ha. Shahr.

Weh-Kawâdh oder Bih-Qubâdh auch in Seleukeia von Kawâdh, var.

Weh-Shâpûr, ob gleich Shâpûr in Fârs?, v. Shâpûr I., gegr. Shahr.

Zarang, die Burg halb von Ardashîr, halb von Khosrô n. Muq.

Von diesen 100 Orten fallen 34 auf Fârs, Kirmân und Khûzistân, 27 auf Kurdistân, Djibâl und Âdharbaidjân, 21 auf das Tigrisgebiet, also 82 auf Westiran. Auf Sîstân fallen Bust, Zarang, Râm Shahristân und eine namenlose Stadt. Die letzteren drei sind möglicherweise identisch, fraglich sind Râm-Pêrôz und Rôshan-Pêrôz, unwahrscheinlich eine namenlose Stadt in Sind. Auf den Südosten entfallen also nur vier oder fünf Punkte. Auf Khorâsân in weitem Sinne kommen nur 11 Ortschaften. Davon ist Kubâdiân falsch, Shahr-Râm-Pêrôz und Shahrâbâdh Kawâdh ganz fraglich, Shâpûragân nur aus dem Namen erschlossen. Ṭamîsa ist nur eine Straße, Gurgân und Shahristân i Yazdegerd sind nur Limes-Anlagen [1]). Es bleiben im ganzen der Masse der westlichen Gründungen gegenüber nur die vier Orte in Khorâsân: Dâmghân, Nêshâpûr, Marw i rôdh und Pûshang.

Geschichte, Topographie der Überreste und der Überlieferung stimmen also völlig darin überein, daß in sasanidischer Zeit die kulturelle Bedeutung Khorâsâns unwesentlich ist, daß der Schwerpunkt vielmehr im Südwesten liegt. Inhalt und Wesen der Denkmäler aber ergeben noch mehr [2]).

Die sasanidische Bildnerei kennt nur wenige, bestimmte Themata:

1. Die Belehnung: ein menschgestaltiger Gott, der dem König die *corona*, das Symbol der Herrschaft reicht; beide Gestalten zu Pferde oder zu Fuß, allein oder vor Gefolge. Das ist das altmorgenländische Belehnungsmotiv, wie auf dem berühmten *kudurru* des Merodachbaladan des Berliner Museums. Die Anwesenheit des Thronfolgers

[1]) Zu den Limesanlagen vgl. Plinius, *Nat. Hist.* 6, 12. — Prokop, *Bell. Pers.* I 106—107, II, 547 und *Bell. Goth.* 4, 3 — Tab. III, 1275, 7 — Ist. 185, 4 — Yâq. I 351, 3. Über den von ihm entdeckten Limes in Sîstân und seine Beziehungen zur chinesischen Mauer wie zu den römischen Limesanlagen vgl. M. Aurel Stein in *Geogr. Journ.* 47, 1916 p. 313 und 48, 1916 p. 227.

[2]) Ich benutze im folgenden ein unveröffentl. Ms. »*Materialien zu einer mittelpersischen Kunstgeschichte*«. Die Gegenstände meist bei Flandin u. Coste, Dieulafoy, Stolze, Sarre-Herzfeld, de Morgan, Herzfeld, *Tor von Asien*.

auf einigen dieser Reliefs kommt schon am Kul i Fir'aun in Mâlamîr vor. Das alte Motiv ist hellenisiert, besonders wo es als Gruppe von Reitern abgewandelt wird. Schon auf arsakidischen Münzen.

2. Huldigungssbild: der König stehend oder thronend mit huldigenden Würdenträgern, Truppen u. dgl. Das Motiv schon auf den achämenidischen Gräbern und den Audienzreliefs, der Gestus auch in Kul i Fir'aun. Völlig vorgebildet bereits in Mithradates' II. d. Gr. Denkmal von Bîstûn.

3. Triumphe und Tributzüge: Das Urbild sind die Triumphe des Annubânini und des Dareios. Viele Einzelheiten altmorgenländischer Beispiele, wie das Treten oder Stehen auf dem besiegten Feind, kehren unverändert wieder. Der Symbolismus — es sind vielfach keine historischen Handlungen, sondern reine Symbole magischer Bedeutung — ist altmorgenländisch. Die Form ist stark hellenisiert: enge Verwandtschaft mit römischen Triumphreliefs. Die Tributzüge erscheinen in Assyrien, im hettitischen Karchemish, in Persepolis und auf römischen Reliefs.

4. Reiterkämpfe: nicht altmorgenländisch, sondern hellenistisch; völlig vorgebildet im Denkmal Gotarzes' II. von Bîstûn.

5. Jagden: altmorgenländisches Motiv des hettitischen und assyrischen Kreises. Enge Beziehungen zu spätassyrischen Jagdbildern.

6. Opferhandlungen, Klinenszenen: nur im Tang i Saulak[1]), ungenügende Aufnahmen. Die Opfer- schließen an achämenidische und medische, die Klinenszenen an hellenistische Vorbilder an.

Diese Bildnerei ist eine ausschließlich amtliche Kunst, dient nur der Verherrlichung des vergöttlichten Königtums. Auch das Religiöse tritt nur als Staatsreligion, als Kirche auf. Das ist der assyrisch-achämenidische Geist, noch übertrieben und übertroffen. Jegliche Verbreiterung des Inhaltes, Durchdringung des nationalen oder individuellen Lebens mit Kunst fehlt. Die strenge, bis zum Absoluten vorgehende Symmetrie ist eine Übertreibung des achämenidischen Grundsatzes, der auch seit Diocletian im Abendlande den Entwurf amtlicher Themata beherrscht. Die Zerlegung großer Bilder in parallele, gerahmte Streifen, ist ebenfalls achämenidisch, und liegt schon im Kul i Fir'aun vor. Die fliehende Perspektive und die Vogelperspektive, die daneben und durcheinander verwandt werden, sind dagegen aus dem Hellenismus übernommen. Das Durcheinander widerstreitender Grundsätze ungleicher Herkunft lehrt, daß diese Kunst nichts von innen heraus Gewachsenes, sondern etwas eklektisch Geschaffenes ist. Ausdrucksmittel ist allein die Gebärde der Haltung, meist durch die Hand hervorgebracht, nie durch das Gesicht; selten durch den Körper.

[1]) de Bode, *Travels in Luristan*, London 1845.

Auch das ist Achämenidentum und Altes Morgenland. Diese Reihe der Charakteristiken kann beliebig vermehrt werden: nichts in dieser Bildnerei, das nicht aus der älteren Kunstübung der gleichen westlichen Landschaften erklärt würde.

Die Betrachtung der zeitlichen Folge der sasanidischen Felsdenkmale und ein Überblick über die Werke der Metallurgie, der Steinschneiderei und der Wirkerei lehren weiter, daß alle diese Künste keine selbständigen Entwicklungen erlebt haben, sondern daß sie alle, mindestens seit dem vierten Jahrhundert, in Abhängigkeit von einer anderen Kunst, nämlich der Malerei standen. Von dieser Kunst ist uns kein einziges Denkmal erhalten, aber es gibt viele Quellen, aus denen wir ihre Vorstellung rekonstruieren können: aus der Literatur wissen wir, daß *caedes et bella* ihr Hauptthema waren; es gab ein Gemälde der Belagerung von Antiocheia, der Könige der Erde versammelt beim König der Könige von Irân und Anîrân; die Jagdabenteuer des Bahrâm V Gôr wurden oft gemalt usf. [1]). Der Schluß ist erlaubt, daß alle Themata der Bildnerei, der Metallurgie, der Steinschneiderei und der Wirkerei zugleich Themata der Malerei waren, ja ihr ursprünglich angehörten. Wesentlich ergänzt wird die so gewonnene Vorstellung durch erhaltene Malereien aus anderen Gebieten, erstens von frühislamischen Bauten wie Quṣair ʿAmra und Samarra, zweitens von buddhistischen Malereien aus Turkistan, deren starke persische Elemente von jeher bemerkt sind und eine gründliche Bearbeitung erforderten. Die Malerei war — das ergibt die Betrachtung der sasanidischen Kunstdenkmäler in ihrer Gesamtheit — die beherrschende Kunst im sasanidischen Iran, die einzige, die dauernd geübt wurde und in der es eine lebendige Überlieferung gab [2]).

Gemalt haben schon die Parther. Ich verdanke der Güte O. Reuther's die Kenntnis einer im Merkez in Babylon gefundenen Malerei, der parthischen Schicht, die m. E. einen Sonnenwagen darstellt, also die Abstammung der späteren astrologischen Darstellungen des Islam aus dem babylonischen Altertum in gewisser hellenistischer Umbildung unmittelbar beweist [3]). Auch ist der allgemein hellenistische Charakter der Malereien von Quṣair ʿAmra und Samarra zu deutlich, und selbst

[1]) Vgl. meine *Archäologischen Parerga*, »Die Könige der Erde«, in OLZ. 1919, 2.

[2]) Quṣair ʿAmra: die vorläufigen Veröffentlichungen von A. Musil, das große Werk der Wiener Akademie, und *Enzyklop. d. Islam* s. v. — Samarra: die beiden Vorberichte von 1912 und 1914.

[3]) Typus der Darstellung ist wie bei Lanci, *Trattato delle simboliche rappresentanze*, zitiert und abgebildet in dieser Zeitschr. Bd. III Tfl. 7 von F. Saxl. — Vgl. Herzfeld, *Thron des Khosrô* in *Jahrb. d. preuß. Kunstsamml.* 1920 1 u. 2.

in Turfan noch so erkennbar, als daß wir die sasanidische Malerei, die ja zwischen diesen Extremen liegen muß, anders denn als hellenistisch uns vorstellen dürften. Es gibt Dinge, die in den islamischen Malereiresten einerseits, in Turkistân andrerseits auftreten und eine spezifische Verwandtschaft aufweisen. Eine unmittelbare Übertragung vom einen zum andern kommt nicht in Frage. Viel eher würde man sich zu dem Trugschluß verleiten lassen, daß solche Dinge beiderseits von der mittleren sasanidischen Malerei abhingen. Das Richtige ist allein die Annahme der Stammverwandtschaft: der Hellenismus hat in Gräko-Baktria die gleichen Formen oder nächstverwandte hervorgebracht, wie in Seleukeia. Der gräko-baktrische und babylonische Hellenismus sind Geschwister. Die folgende Generation wird vertreten im Westen durch die arsakidische Kunst in Seleukeia-Ktesiphon, Assur, Warka; im Osten durch begrabene Städte in Sîstân, Arachosien und durch Gandhâra. Das sind Vettern. Dem sasanidischen Ktesiphon entspricht in Îran Stakhr, in Khorâsân die Kûshân-Epoche. Und deren Erben sind im Westen Baghdad und Samarra, im Osten Turkistân.

Die Architektur der Sasanidenzeit paßt sich diesem Bilde an.

Die Baudenkmäler sind überwiegend Palastruinen und zwar Stadt- oder Jagdschlösser: auch die Architektur war eine dem Königtum dienende Kunst, alles Nichtkönigliche war aus schlechten, vergänglichen Stoffen gebaut. Eine dieser Ruinen, Tchuâr Qapu bei Qaṣr i Shîrîn ist vielleicht als Feuertempel anzusprechen. Einen sicheren Feuertempel kennen wir nicht. Ein Turm, in Fîrûzâbâd, in der Art der babylonischen Tempeltürme, kann mit kultischen Bauten zusammenhängen, kann aber auch andere Bedeutung haben. Ein Denkmalsturm, Paikuli, trägt vier Königsbüsten und die Inschriften der Reichsgründung. Der Ṭâq i Girrâ könnte auch ein bloßes Denkmal gewesen sein, wenn er nicht zu einer Jagdschloßanlage gehörte, wie die Grotte des Ṭâq i Bustân. Außerdem gibt es nur wenige Burgen oder Castren, den Teil einer Stadtmauer, Dastagerd, ein Straßentor, Darwâza i gatch, und eine Reihe bedeutender Ingenieurbauten: Wehre, Brücken, Mühlen, Straßen [1]).

Der Typus der Paläste schließt sich unmittelbar an die achämenidische Form des *tačara* an, ersetzt aber die säulengetragene Vorhalle durch ein Tonnengewölbe, den Êwân, Îwân, und den hypostylen Saal durch eine Kuppel. Der Turm von Fîrûzâbâd ist ein altbabylonischer das Straßentor Darwâza i gatch ein hellenistisch-römischer Typus. Die Ingenieurbauten sind zuerst von römischen Kriegsgefangenen, später

[1]) DE BODE, *Travels in Luristan* für Darwâza i gatch; die Ingenieurbauten bei M. DIEULAFOY, *L'Art antique* und bei GRAADT VAN ROGGEN in der *Délég. en Perse*.

wohl von Einheimischen ausgeführt worden. Die Wiederverwendung achämenidischer Spolien und ganzer Bauteile ist charakteristisch für den Geist.

Das Handwerk ist durchaus minderwertig. Ein Bruchsteinbau, der nur durch die brutale Masse seines Mauerwerks und durch die Qualität des Mörtels hält. Nur im Tigrisgebiet ein ähnlicher Ziegelbau. Das Mauerwerk war unter Putz verborgen und die Wände mit Stuckzieraten oder Malerei überzogen. Die Gipsornamentik ist bereits in den parthischen Bauten Mesopotamiens und Babyloniens da.

Scheinbar wird die sasanidische Baukunst gekennzeichnet durch das Gewölbe: sie kennt aber nur das urtümliche Tonnengewölbe in parabolischer Form über dem Rechteck, und eine ebenso urtümliche parabolische Kuppel auf Ecktrompen über dem Quadrat. Dieser Kuppelbau erlebt nicht die geringste Weiterbildung, er bleibt sich immer gleich, tot. Am Tonnengewölbe machen sich vom römischen Ingenieurbau ausgehend, Ansätze zu einer Entwicklung bemerkbar: die Auflösung der Tonne in Gurte mit zwischengespannten kleinen Quertonnen, Hohlräume »*tubes*« im Füllmauerwerk, und einmal der Versuch innerer Strebepfeiler, Versuche, die erst in islamischer Zeit Nachfolge finden. Auch die spezifische Form der Kuppel auf vier Ecktrompen über quadratischem Raume finden wir erst unmittelbar vor der islamischen Zeit nach Armenien und nach der islamischen Eroberung allmählich über das ganze Gebiet des Islam übergreifend und dann erst eine Entwicklung beginnend,' der man sie nach der vierhundertjährigen Stagnation in der sasanidischen Zeit kaum mehr für fähig hält [1]).

Urtümlicher Charakter und Entwicklungslosigkeit gerade in der Periode derjenigen abendländischen Entwicklung, die an die Antike anschließend diese eben durch den Gewölbebau gänzlich umgestaltet und zu so vollendeten und geistvollen Schöpfungen, wie die Hagia Sophia, und über sie hinaus führt, — urtümlicher Charakter und Entwicklungslosigkeit erwecken Zweifel, ob dieser Gewölbebau wirklich die sasanidische Baukunst kennzeichnet, oder ob nicht etwa der großen Masse der Bauten das Gewölbe fremd war, uns aber nur die verhältnismäßig seltenen, gewölbten Bauten als die widerstandsfähigeren über der Erde erhalten sind. Das halte ich für die richtige Anschauung.

Seit der medischen Zeit herrschte in West- und Südiran der Holzsäulenbau. Er herrscht auch heute noch: ich fand das uralte medische Haus der Felsengräber mit der Säulenvorhalle zwischen Anten und oft

[1]) Vgl. meine Besprechung von Strzygowski's *Armenien* in Wasmuth's *Monatsh. f. Baukunst* 1919 1/2.

mit dem hypostylen Saal (bei größeren Abmessungen) vom Norden beginnend in Mâzandarân, auf dem ganzen Wege von Qazwîn nach Hamadân, und zwischen Hamadân und Kirmânshâhân, also im ganzen alten Djibâl; ferner in Saqiz, Bâna, Sardasht, Rânia, Sulaimâniyya, Shahrazûr, Meriwân, Awramân, Rawânsar und Mâhidasht, also in ganz Kurdistân und Ardilân, oder in ganz Medien. Ebenso aber herrscht der alte Typus vor in Shûl, Khullar, Ardakân, Dukûhak, den von einer rein persischen Bevölkerung bewohnten Weinbezirken über Shîrâz, also in der alten Persis. Wenn der Holzsäulenbau in monumentaler Ausbildung allgemein in der Safawiden-Zeit, vorher aber höchstens an timuridischen Bauten auftritt, so beweist das, daß Holzsäulenbauten in Iran keine längere Lebensdauer als gegen 500 Jahre haben, nicht etwa, daß vor 500 Jahren etwas Neues entstanden wäre. Den Beweis für die Lückenlosigkeit des Holzsäulenbaus von der medischen und achämenidischen bis in die safawidische und moderne Zeit aber liefern die Formen der Holzsäulen in Kurdistân: es sind alles Sattelholz-Kapitelle, mit verschiedener Vorder- und Seitenansicht. Sie beruhen alle auf der Grundform des ionischen Kapitells, das ja in Iran an dem hellenistischen Tempel von Khurha auch in Stein erhalten ist. Deshalb braucht die Abstammung nicht aus dem Hellenismus zu sein; denn schon die achämenidischen Säulenformen gehören eng zu dem sich über ganz Kleinasien und Armenien, also auch über Ionien erstreckenden Kunstkreise, so daß das Auftreten ionischer Formen in Iran auf Urverwandtschaft beruhen kann. Diese auf dem ionischen Kapitell beruhenden und aus ihm durch Vervielfältigung der Voluten weitergebildeten Holzkapitelle finden sich nun genau so im Felsrelief dargestellt, im Hintergrund der Grotte des Ṭâq i Bustân. Diese eigentümliche Kapitellform ist überhaupt erst durch die bäuerlichen kurdischen Beispiele verständlich. Also ist der ganze Holzsäulenbau in gleicher Form wie heute schon in sasanidischer Zeit monumental belegt, und dann stammt er auch ohne Unterbrechung aus der achämenidischen Baukunst [1]). Der Holzsäulenbau ist also seit der medischen Zeit bis heute das eigentliche Charakteristikum der westiranischen Baukunst.

Daher ist auch in frühislamischer Zeit die Holzsäulenmoschee die eigentlich persische Form der großen Gemeinde-Moschee [2]). Monu-

[1]) Diese Gegenstände sind in meinem *Tor von Asien* veröffentlicht. Wie immer, wenn etwas Richtiges gefunden ist, stellen sich sofort Bestätigungen ein: O. Reuther zeigte mir Beispiele des Holzsäulenbaus, den die in Ribâṭ ʿAmmân im Ostjordanlande angesiedelten Tscherkessen aus ihrer kaukasischen Heimat mitgebracht haben: sie sind identisch mit den kurdischen Beispielen. Der Formenkreis umfaßt also auch den Kaukasus.

[2]) Vgl. Sarre-Herzfeld, *Arch. Reise* Bd. II Kap. *Baghdad* (über die Moschee des Manṣûr).

mental ist uns nichts erhalten, bis auf die Umsetzung in Ziegelbau in der Großen Moschee des Mutawakkil in Samarra, weil eben Holzbau nicht so langlebig ist. Nach literarischen Nachrichten war der Typus von Baghdad und Baṣra an bis Bardha'a im Nordwesten, Dahistân, Nēshāpūr, Marw i rôdh, Khwārizm und Tchaghâniân im Nordosten, bis Manṣûra in Sind und Sîrâf und 'Omân im fernen Südosten und Südwesten verbreitet. Er lebt noch heute in Bukhâra, Soghd und Farghâna, mit Formen, die die achämenidische Abstammung immer noch verraten.

Haben wir den Holzsäulenbau als die charakterisierende Bauweise in Westiran erkannt, so muß der Gewölbebau an den Palästen, dem wir die Erhaltung gerade dieser Bauten verdanken, etwas Nicht-Sasanidisches, von außen Eingedrungenes sein, das sich deshalb nicht entwickelte, weil es nicht innerlich aufgenommen wurde und nicht allgemein Wurzel schlug.

Der Gewölbebau kann nur nach Erfindung des bindenden Mörtels in die große Architektur eingeführt sein [1]). Das ist eine fundamentale Wahrheit. Falsche Gewölbe aus Bruchstein gibt es schon in der europäischen Vorgeschichte; ein vollendeter Gewölbebau in geschnittenen Quadern ohne Mörtel kommt schon im alten Etrurien vor; Lehmziegel und gebrannte Ziegel in Lehmbettung werden in Babylonien und Ägypten seit Urzeiten zu kleinen Wölbungen benutzt. Auch der Asphalt, mit dem Nebukadnezar die Bogen seiner Türen wölbt, hat nicht die Eignung zur großen Wölbung. Daneben ist es ein großer Unterschied, ob unterirdische Wölbungen, bloße Bogen in Mauern oder aber freie Gewölbe erzeugt werden sollen [2]). Alle diese Ansätze und Vorstufen des Gewölbes können vor der Erfindung des bindenden Mörtels keine Entfaltung erreicht haben. Diese Erfindung hat der voralexandrinische Orient aber nicht gemacht. Daher behalten folgende Worte von mir ihre volle Gültigkeit: »Obgleich in Babylonien und Assyrien und Ägypten das Prinzip des Wölbens von altersher bekannt war und für Untergrundbauten, wie Gräber und Kanalisationen, benutzt wurde, auch im mesopotamischen Kreise in der Form des Türbogens, in Ägypten an Wirtschaftsgebäuden in der Form der gewölbten Decke auftritt, kommt die Wölbung als raumbedeckendes und raumbildendes Element in der großen Architektur vor der den ganzen Orient mit griechischen Kulturelementen überschwemmenden und

[1]) Vgl. J. Durm, *Baukunst d. Römer* im *Handb. d. Archit.* 1905 pg. 192, § 140 Kalkmörtel. — R. Delbrueck, *Hellenist. Bauten in Latium*, 1912, II pg. 63—107.

[2]) Vgl. Koldewey, *Das wiedererst. Babylon* pg. 70 u. 92—94.

durchdringenden Zeit des Hellenismus niemals und nirgends vor [1]).« Der große Gewölbebau kann nicht anders als in der ersten hellenistischen Zeit geschaffen sein, da der Hellenismus noch siegreich vordrang, nicht vor der asiatischen Reaktion zurückwich, aus den Ansätzen heraus, die das alte Morgenland der hellenistischen Baukunst als Anregung darbot. In Italien kommt das älteste *opus caementicum*, Kalkmörtel mit Steinbrocken, in Alba Fucens um 300 v. Chr. vor; dann tritt die Pozzulan-Erde auf. In Griechenland kommt Gipsputz aus Cyprus an öffentlichen Bauten, nicht im Hausbau, um diese Zeit vor. Im zweiten Jhdt. v. Chr. taucht er in den Kolonien in Italien auf, später wird er allgemein. Die parthischen Bauten von Assur, Nippur, Warka, Tellô haben wohl den Mörtel, aber bisher sind dort noch keine Gewölbe nachgewiesen, noch weniger, ja sicher nicht an den parthischen Bauten von Kangawar und Garni (Armenien). Hatra, die arabische Wüstenstadt an der Peripherie des iranischen Kreises, besitzt in den letzten Jahrzehnten vor oder den ersten nach Christi Geburt die ersten Gewölbe auf morgenländischem Gebiet. Aber keine Kuppeln, sondern ausschließlich kreisförmige Tonnen, selbst über quadratischem Raum, in einer Zeit, wo die westlichen Länder schon lange die Tonne, das Kreuzgewölbe, die Hängekuppel und die Kuppel in virtuosem Quaderschnitt mit Mörtel verwenden [2]). Weder die parabolische Tonne der sasanidischen Bauten, noch die Kuppel über Ecktrompen ist in Hatra bekannt; und da in Hatra überhaupt der der sasanidischen Technik ganz unbekannt gebliebene westliche Quaderschnitt verwandt wird, so steht die Gewölbebaukunst von Hatra außerhalb der parthischen oder sasanidischen Baukunst, auf westlichem Boden.

Wenn es also klar ist, daß die sasanidischen Gewölbe auf den antiken Gewölbebau in seiner Entwicklung bis zur Hagia Sophia keinen Einfluß ausgeübt haben können, so ist es andrerseits nicht klar, ob der sasanidische Gewölbebau von dem westlichen irgendwie abhängt oder ob er vielmehr nur ein Nachleben derjenigen Ansätze ist, die im Orient schon lange vorhanden waren, und aus denen der Hellenismus seinen monumentalen Gewölbebau heraus geschaffen hat. Diese Lösung halte ich für wahrscheinlich. Das Prinzip der sasanidischen Kuppel ist sehr primitiv, offenbar etwas aus kleinsten Abmessungen bloß Vergrößertes: ein ländliches Haus, von quadratischem Grundriß, dessen obere Ecken man mit Brettern oder kurzen Stämmen überbrückt, um

[1]) So schrieb ich 1907/08 in den 1910 erschienenen *Iran. Felsreliefs*; Strzygowski *Armenien* pg. 342 zitiert diese Worte als falsch. Sie sind so wahr, daß ich nichts Besseres tun kann, als sie nach 12 Jahren zu wiederholen.

[2]) Vgl. Herzfeld, *Hatra*, ZDMG. 1914 pg. 655—67.

darauf eine leichte Kuppel, aus einem für die Eckhölzer tragbaren Stoff, in echter oder falscher Wölbung zu setzen.

Solche Häuser gibt es in Mesopotamien, Süd- und Ostiran und weiter im mittelasiatischen Turkistân. Zwar gibt es keine Beispiele, die den Kuppeln von Fîrûzâbâd (um 220—25 v. Chr.) an Alter glichen, besonders ist alles, was in Khorâsân irrtümlich als sasanidisch bezeichnet wird [1]), keineswegs so alt, sondern um viele Jahrhunderte jünger, aber der Umstand, daß diese Form im Osten im allgemeinen Hausbau, im Westen nur neben dem einheimischen Holzsäulenbau vorkommt, schließt die Annahme einer Übertragung von Westen nach Osten aus. Die besondere Form der parabolischen Kuppel mit Ecktrompen über quadratischem Raum wird aus Ostiran schon vor oder in sasanidischer Zeit nach Westiran gekommen sein. Doch kann man mit Sicherheit behaupten, daß ein monumentaler Gewölbebau in Ostiran, weit über Khorâsân hinaus, vor der islamischen Zeit nicht bestanden hat. Das verbieten die dort üblichen Baustoffe von vornherein, denn wir befinden uns da im Verbreitungsgebiet des gestampften Lehms oder günstigstenfalls des Lehmziegels mit Holzwerk, der für den großen Gewölbebau völlig ungeeignet ist.

Über die topographische Verbreitung der Baustoffe in Iran geben die frühen arabischen Geographen, besonders Iṣṭakhrî und Muqaddasî, der Baumeistersohn, gute Auskunft. Die folgende Liste ist wieder nur mein Arbeitsmaterial, ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

Abarqûh zwischen Abâda und Yazd, Häuser mit Gewölben wie in Yazd Iṣṭ.
Âbasgûn, Insel vor der Mündung des Gurgân rûd, Burg aus gebrannten Ziegeln. Muq.
Âdharbaidjân, wohl besonders District Ardabîl: Häuser unter der Erde Muq.
Akhsîkath in Farghâna am Syr östl. Khokand, unterirdische Wasserleitungen und Zisternen aus gebrannten Ziegeln in Gipsmörtel Muq.
Anbâr, Vorort von Gôzgân, Bauten von Lehm, *fîn* Iṣṭ.
Ardabîl, meisten Bauten Lehm (in der Moschee ein Meteorstein).
Aspîdjâb an östl. Nebenfluß des unteren Syr, Bauten aus Lehm Iṣṭ.
Asfuzâr d. i. Sabzawâr in Afghânistân, Bauten aus Lehm Muq.
Awârak und Mihrgird in Kirmân, Bauten aus Lehm Muq.

[1]) Vgl. Diez, *Kunstgeschichte* pg. 78: 1. achämenidische Kuppeln: der Ibn al-Balkhî von le Strange, JRAS. 1912, pg. 1—30, aus dem XII. scl. Chr. gibt, wenn er nicht von einem anderen abschreibt und die Sachlage also auf diese Quelle zutrifft, nur die örtliche Sage, keine Überlieferung; gemeint sind die drei Fels-Kaleh's bei Persepolis, darunter die märchenhafte Diz i nipisht, die sicher damals so wenig achämenidische Kuppelbauten besaßen wie heute. Vgl. J. D. Modi in JRAS. 1918 pg. 311—314. — 2. Bus i Hôr: der unbedeutende Bau hat Spitzbogen, ist also keinesfalls älter als III. scl. H. — 3. Ṭash Ribâṭ: Strzygowski, *Armenien* II 647 ss »nestorianisches Kloster« nach Pantusov, in Wirklichkeit sicher nach 1300 n. Chr. — H. Glück, *Strzyg.'s Baukunst d. Armenier*, in Wasmuths *Monatsh. f. Bauk.* 1919/20 Nr. 11/12 bestätigt durch indische Beispiele aus Foucher meine Auffassung; ihre Datierung läßt weite Grenzen, sicher nicht vor 220 Chr.

Bâdhghês, Bauten aus Lehm Muq.
Balkh, Bauten aus Lehm, auch die Stadtmauern aus Lehm Iṣṭ.
Bamm in Kirmân, Bauten aus fein geschlemmten Lehm Muq.
Baratekin in Khwârizm nah am Aral, Bauten aus sehr feinem Lehm Muq.
Bardha'a, älter Partav, nahe der Mündung des Terter in den Kur, N.-Grenze von Âdharbaidjân, Häuser von Ziegeln in Gips Yâq. Muq.; Moschee mit Säulen aus Ziegeln in Gips oder aus Holz.
Bukhârâ, Bauten aus Holzfachwerk Iṣṭ. Yâq. (Muḥammad Narsakhî erklärt den Namen als *vihâra*).
Bulghâr, Bauten aus Holz und Rohr, d. i. Faschinen Muq.

Dôlâb, Hauptort von Gêlân (Ṭâlish), Bauten von Stein in Gipsmörtel Muq.

Fara in Sîstân, Bauten aus Lehm Iṣṭ.

Gandjrustâk zwischen Herât und Bâlâ Murghâb, Bauten aus Lehm Iṣṭ.
Ghaznî, Bauten meist Holz, Verwendung von etwas was *ghashk* heißt und ägyptischem Mosaik ähnelt, Muq.
Gînangkath in Shash am mittleren Syr, Bauten aus Holz und Lehmziegeln Muq.
Gîruft in Kirmân, Bauten aus Lehm, Steinfundamente Muq.
Giza bei Fara in Sîstân, Bauten aus Lehm Iṣṭ.
Gurgân (Stadt), Bauten aus Lehm Iṣṭ.
Guwain in Sîstân, Bauten aus Stein Muq.

Hamadân, Bauten aus Lehm Muq.
Herât, Bauten aus Lehm Iṣṭ.
Ḥulwân, Bauten aus Lehm, darunter auch solche aus Stein Iṣṭ.
Hormûz am Persischen Golf, Bauten aus Lehm Muq.

Isfahân: Yahûdiyya und Madîna, beider Bauten aus Lehm Iṣṭ., beste Lehmbauten überhaupt Muq.
Iṣṭakhr, Häuser in Lehm oder Stein in Gipsmörtel, Iṣṭ. Yâq.
Itil am Itil-Fluß (Wolga), Zelte aus Holz und Filz, *khargâh*, nur wenige Bauten aus Lehm, Sultanspalast aus Ziegeln Muq.

Karûkh, größte Stadt nach Herât in H., Bauten aus Lehm Iṣṭ.
Karwâdikân in Sîstân, Grenze von Fârs, Bauten aus Lehm Muq.
Kash gleich Kishsh südl. Samarkand, Bauten aus Lehm und Holz wie in Bukhârâ Iṣṭ. Muq.
Kâth-Shahristân, Alt-Khîwâ, Moschee mit Holzsäulen auf mannshohen Steinbasen Iṣṭ. Muq.
Katha, d. i. Yazd, unterirdische Häuser, gewölbt Yâq. Iṣṭ.
Khottal, Bauten aus Lehm, die Mauer von Mung aus Stein in Gipsmörtel Iṣṭ.
Kuhanrûdh in Gêlân, Bauten teils aus Stein, teils Filzzelte *khargâh* Muq.
Kûsôë bei Pûshang, Bauten aus Lehm Iṣṭ. Muq.

Mâlîn bei Herât, Bauten aus Lehm Muq.
Manṣûra in Sind, Bauten aus Lehm und Holz Muq.
Marâgha in Âdharbaidjân, Festung aus Lehm.
Marw i rôdh, Bauten aus Lehm Iṣṭ., Moschee mit Holzsäulen Muq.
Multân in Sind, Häuser wie Sîrâf am Persischen Golf, d. i. gebrannte Ziegel und Teakholz Muq.

Nakhtchawân, Bauten aus Ziegeln Yâq.
Nih in Sîstân, Bauten aus Lehm Muq.
Nihâwand, Bauten aus Lehm Iṣṭ.

Ôfa in Herât, Bauten aus Lehm, Iṣṭ. Muq.
'Omân, Moschee aus Stein und Ziegel, Teakholzsäulen Muq.

Pasâ in Fârs, Häuser aus Lehm und Zypressenholz Muq.
Pûshang wie Herât, d. i. Lehm Iṣṭ.

Qâ'în in Kôhistân, Bauten aus Lehm Iṣṭ.

Rêwand bei Nêshâpûr, Moschee in Ziegeln erneuert, Muq.
Ribâṭ in Dahistân, altes *masdjid* mit Holzsäulen Muq.

Ṣaimara in Lûristân, Bauten meist von Stein und Gips Iṣṭ.
Ṣâlaqân, eine Station von Bust in Sîstân, Bauten aus Lehm Iṣṭ.
Salârwand, Gegend von Âmol, Häuser aus Lehmziegeln Muq.
Salmâs, NW. des Urmiya-Sees, Burg aus Lehm und Stein Muq.
Samandân am Kaspischen Meer, zwischen Khazar-Fluß und Darband, Bauten aus Holz, mit Weidenruten verflochten, Giebeldächer Muq.
Samarkand, Bauten aus Holz und Lehm, die Stadtmauern aus Lehm, das Ausgehobene als Graben Iṣṭ.
Sang in Sîstân am Gebirge, Bauten aus Stein Muq.
Sarakhs, Bauten aus Lehm, Iṣṭ., Moschee mit Dach auf Säulen von gebrannten Ziegeln, ähnlich Jerusalem, Muq.
Sîrgân in Kirmân, Bauten aus Lehm Muq.
Sîrwân in Lûristân, Bauten meist Stein in Gipsmörtel Iṣṭ.
Sûs, Susa, hübsche Moschee auf runden Säulen Muq.
Suwâr, am Itil-Fluß, Wolga, Filzzelte *khargâh* Muq.

Ṭabaristân, Bauten aus Holz und Rohr, Giebeldächer Iṣṭ.
Tabas, die beiden, in Kôhistân, Bauten aus Lehm, ebenso in Khûr und Yunâbidh, Iṣṭ.
Tâlakân, Bauten aus Lehm, Iṣṭ.
Tirmidh, am Oxus, Bazare mit gebrannten Ziegeln gepflastert Muq.
Tchaghânîân, nördl. Balkh, westl. Tirmidh, hübsche Moschee im Bazar auf Säulen aus gebrannten Ziegeln ohne Bogen, Muq.

Ushrûsana oder Sutrishṇa, Śatrughna, Hauptort Bundjikath, hd. Uratübe, Bauten aus Holz und Lehm Iṣṭ.

Waihind oder Udabhândapura, Hauptstadt von Gadhâra, am Indus, Bauten aus Holz und Häcksel Muq.
Wurûdhrâwar, Bezirk in Kurdistân, Bauten aus Lehm Iṣṭ.

Diese Liste, die für alle nachprüfbaren Punkte zutrifft, gibt ein sehr genaues Bild der Geographie der Baustoffe und damit auch gewisser zu erwartender Bauformen. Ein großer Gewölbebau kann in Khorâsân und den anderen östlichen Gebieten nicht bestanden haben. Erst der Islam bringt ihn dorthin mit dem Bau in gebrannten Ziegeln. Auch das geschieht nicht in der frühesten islamischen Zeit. Das

Fehlen der Denkmäler ist in diesem Falle sehr beredt: denn die ältesten Denkmäler, eben solche aus gebrannten Ziegeln, erscheinen unmittelbar vor 400 H./1009 Chr. und sind so urtümlich in ihren Formen, daß wir in ihnen sicher dem Anfang einer neuen Entwicklung nahe sind. Daß dem so ist und daß in der ersten islamischen Zeit noch die westlichen und südlichen Gegenden Irans, wie in sasanidischer Zeit die baukünstlerisch wichtigeren sind, erhellt aus den zahlreichen Baunachrichten, die ich nicht kürzer als wiederum in einer Liste mitteilen kann. Die bisher bekannt gewordenen, erhaltenen Bauten gliedre ich dieser Liste der literarisch überlieferten Bauten an. Die Zahl der erhaltenen Bauten ist im Vergleich mit anderen Provinzen des Islam nicht groß, sondern sehr klein. Ihre Datierung ist, da die Epigraphie in Persien noch recht wenig gepflegt ist, zum großen Teil recht unsicher. Die Liste wird wiederum nicht vollständig sein, aber, hoffe ich, keine wesentlichen Lücken aufweisen [1]).

ca. 22/643 Prov Kirmân, Castrum des Mudjâshi' b. Mas'ûd al-Sulamî, Feldherrn des 'Abdallâh b. 'Amru, Gegend Bamm-Sîrgân, Yâq. IV 265, vgl. Weil I S. 95/96.

23/644 Hamadân, die vorhandene Burg gleich nach der Eroberung benutzt, Stadt bald darauf neu erbaut.

nach 23/644 Kum, gebaut von Ṭalḥa b. al-Aḥwaṣ al-Ash'arî Yâq. IV 175, vgl. unter Jahr 83.

nach 24/645 Qazwîn, Kashwîn zum *miṣr* gemacht durch Sa'îd b. al-'Âṣî b. Sa'îd b. al-'Âṣî, Balâdh. 330 ed. Cairo, Grenzveste der Kufenser, nach Yâq. IV 88: Sa'îd b. al-'Âṣî b. Umayya.

31/650—51 Nêshâpûr, Eroberung, Bau erster Moschee Yâq. IV 858.

ca. 65/685—86/705 Qazwîn, Masdjid al-tûth (oder al-nûr?) gebaut von Muḥammad b. Ḥadjdjâdj b. Yûsuf mit Inschrift in seinem Namen, Yâq. IV 89, vgl. b. Faq. 283.

83/702 Kum, Stadtanlage von Ḥadjdjâdj b. Yûsuf al-Thaqafî, Yâq. IV 175.

65/685—86/705 Arragân, Moschee des Ḥakam b. Nahîk al-Hudjaimî, Statthalters des Ḥadjdjâdj, Bal. 392, Muq. 425, 2.

65/685—86/705 Arragân, Brücke über den Ṭâb von al-Dailamî, Arzt des Ḥadjdjâdj Iṣṭ. 152, vgl. Bal. 392, Ruine bei de Bode, *Travels in Luristan* I.

65/685—86/705 'Askar Mukram, Stadtanlage z. Z. des Ḥadjdjâdj, Yâq. III 676.

65/685—86/705 Shîrâz, Stadtanlage von Muḥammad b. al-Qâsim b. abî 'Âqil, Vetter des Ḥadjdjâdj, Yâq. III.

ca. 96/714 Shiyân im Rustâk Iskîmisht (Ishkamish, Ishkâshm) in Badakhshân, Pâmir, Masdjid des Qutaiba b. Muslim, unter Walîd I und Sulaimân.

99/717—101/720 Bardasîr in Kirmân, Alte Moschee des 'Omar b. 'Abd al-'azîz nach der *Chronik von Kirmân* und *Simt al-'ulâ* bei Ḥamdallâh.

127/744—132/749 Warthân, arm. Vardanakert, im nördl. Âdharbaidjân am Arras vor Mündung in Kurr, Stadtanlage, gegr. v. Marwân II, Yâq. IV 919, b. Faq. 284.

133/750 Marw, Moschee und Palast des Abû Muslim: 1. das Dâr al-imâra, von Abû Muslim

[1]) Wie bei den obigen Listen gehe ich nicht auf eine Kritik der einzelnen Punkte ein, die unabsehbar umfangreiche geographische und historische Exkurse benötigen würde, sondern gebe die Nachrichten nur, wie sie überliefert werden. Aber ich weiß natürlich, was daran auszustellen ist.

erbaut, rückwärts der alten Hauptmoschee gelegen; darin ein Kuppelsaal, der noch zu Iṣṭakhrî's Zeit als Audienzsaal des Gouverneurs diente, aus gebrannten Ziegeln آجر 55? Ellen weit, وتبصر لها من داخل نصبة السطح, vgl. B. G. A. Bd. IV Glossar pg. 364. Die Kuppel قبة hatte vier Tore, jedes führte auf einen *aiwân*, Höhenzahlen sind verloren, vor jedem *aiwân* ein quadratischer Hof, Iṣṭ. 259; Kuppel 50 Ellen hoch, auf jeder Seite *aiwân* von 30 Ellen Höhe, 60 Breite, Ḥamd. im *nuzh.*, vgl. Muq. 310/11; 2. die Moschee von Abû Muslim Ṣâḥib al-daula, Muq. 311.

ca. 136/754 Nêshâpûr in Khorâsân, Kanzelmoschee, Bau des Abû Muslim, auf Holzsäulen, später von 'Amru b. al-Laith erneuert, Muq. 316.

zw. 136/754 u. 158/775 Sârî in Ṭabaristân, Hauptmoschee mit Kanzel des Abû'l-Khaṣîb Marzûq, regiert 2½ Jahre, Zeit des Manṣûr— Yâq. III 491 s. v. *ṭâq* b. Faq. 310.

zw. 136/754 u. 158/775 Âmol in Ṭabaristân, Hauptmoschee mit Kanzel des Abû'l-Khaṣîb, Yâq III 791.

zw. 136/754 u. 158/775 Manṣûra in Sind, Gr. Moschee von Manṣûr b. Djamhûr al-Kalbî, Intendant der Umayyaden, Zeit des Ṣaffâḥ, n. Mas. *murûdj* I 207 u. n. Hishâm bei Yâq. Andere Gründungsnachrichten: 'Omar b. Ḥafṣ unter Khalifat des Manṣûr n. Ḥusain b. Aḥmad al-Muḥallabî; Feldherr Manṣûr b. Qâsim n. Balâdh.; vgl. Yâq. IV 663. Bau von gebrannten Ziegeln und Stein, groß, mit Säulen von Teakholz, wie Moschee von 'Omân, Muq. 479.

nach 158/775 Rai, berühmte Gräber nach Iṣṭ. 208:

1. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Faqîh;
2. al-Kisâ'î al-Muqrî, gest. z. Z. des Hârûn; bei b. Faq. 269 statt dessen 'Alî al-Ḥamza;
3. al-Fazârî, der Astronom von Baghdad unter Manṣûr; bei b. Faq. stattdessen: abû Arṭât b. Ḥadjdjâdj b. Arṭât, der große Baumeister von Baghdad unter Manṣûr, gest. z. Z. des Mahdî.

ca. 132/750—187/803 Karadj abî Dulaf in Djibâl, Residenz der Barmakiden, Iṣṭ. 199.

ca. 158/774 Rai, Stadtanlage von Mahdî z. Z. d. Manṣûr, mit einem *faṣîl* (bebautes *intervallum* an der Stadtmauer); Gr. Moschee von 'Ammâr b. abî'l-Khaṭîb (bei b. Faq. Khaṣîb) vollendet, laut Inschrift auf ihrer Mauer, Iṣṭ. 276, b. Faq. 269.

169/785 Dihibâlâ oder Radd in Mâsabadhân, Lûristân, Mausoleum des Khalifen Mahdî: wie mir Riḍâquli Khân, Wali des Pusht i Kûh 1913 erzählte, noch heute vorhanden, Yâq. II 532, 775 und I 230 s. v. Arêwgân.

169—70/785—86 Qazwîn, Stadtteil Mubârakâbâd, von Mubârak al-Turkî, Yâq. IV 89, b. Faq. 282.

170/786—193/809 Qazwîn, Masdjid i Djum'a Kumartash, altes Masdjid i Tûth, von Hârûn gegründet bzw. erneuert, mit Inschrift Hârûn's auf der Mauer, Yâq. IV 89, b. Faq. 283, vgl. Jahr 65—86.

ca. 170/786—180/796 Manṣûra in Ṭabaristân, Stadtanlage mit Bazaren von Abû'l-dawânîq Khâlid b. Barmak, b. Faq. 314.

170/786—193/809 Arambôë bei Rai, Moschee des Hârûn al-Rashîd mit Gräbern älterer Rechtsgelehrter, z. B. des Muḥammad b. Ḥasan al-Shaibânî, Yâq. I 223.

170/786—193/809 Marâgha in Âdharbaidjân, Stadt, Mauern und Burg von Khuzaima b. Khâzim unter Hârûn b. Faq. 284 s, vgl. Yâq. IV 476.

170/786—193/809 Sârî, Gr. Moschee z. Z. des Hârûn von Yaḥyâ begonnen, vgl. Jahr 225, Chronik des Ẓahîr al-dîn bei Dorn; dabei liegt Sih Gumbadhân, ein *Tell* mit den Gräbern des Îradj, Salm und Tûr der Heldensage, vgl. Jahr 446 s. v. Sârî.

170/786—193/809 Badhakhshân, wunderbare Burg *ḥiṣn* der Zubaida in B., Muq. 303.

170/786—193/809 Kâshân, Stadtanlage gebaut von Zubaida, Ḥamd.; nach SALADIN *Man.* i. J. 184/800? aus welcher Quelle?

175/791 Tabrîz, Stadtanlage von Zubaida, Ḥamd.

ca. 175/791 Warthân, vgl. Jahr 127—132, Stadtanlage von Zubaida vergrößert, Yâq. IV 919, b. Faq. 284.

178/794—187/803 Râsht, äußerste Grenze Khorâsâns, 80 Farsakh von Tirmidh, Mauertor gegen Türkeneinfälle von Faḍl b. Yaḥyâ al-Barmakî erbaut, der 178 Gouverneur von Khorâsân wurde und 187 starb, Yâq. II 733.

193/809 Sanâbâd, zu Nôkân gehörig, hd. Mashhad i Riḍâ, Grab des Hârûn, var.

198/813 Gurgâniyya, Hauptort von Gurgân, Schloß *qaṣr* des Ma'mûn beim Bâb Ḥadjdjâdj, mit dem schönsten Tor *bâb* in ganz Khorâsân, Muq. 288.

198/813 Shîrâz im Anfang der Regierung des Ma'mûn von Haddâl b. Ḍirâr al-Mazanî erbaut.

198/813 Marw, Schloß *qaṣr* des Ma'mûn beim Tor Dar Mishkân, Muq. 312.

202/817 Sanâbâd oder Nôkân, Grab des Imâm 'Alî al-Riḍâ b. Mûsâ al-Kâẓim, Iṣṭ. 257 u. a.

Etwa gleichzeitig Shîrâz, Gräber des Aḥmad und Muḥammad b. Mûsâ al-Kâẓim, Ḥamd

209/824 Urmiya, *qaṣr* des Zuraiq b. Ṣadaqa b. al-Azd b. Faq. 285, vgl. BUDGE, *Thomas of Margâ* II 525 Nr. 4.

213/828—230/844 Shâdhyâkh, Garten des 'Abdallâh b. Ṭâhir b. Ḥusain n. d. *Chronik* von Nêshâpûr bei Yâq. III 228, IV 858.

ca. 216/831—225/840 Barzand, Barzang in Arrân, Residenz des Afshîn im Feldzug gegen Bâbak, Yâq. I 562, b. Faq. 284.

ca. 220/835 Khabr bei Shîrâz, Grab des Sa'îd, Bruders des Ḥasan al-Baṣrî, Yâq. II 3.

vor 225/840 Sârî, Gr. Moschee, begonnen von Hârûn, vollendet von Mazyâr b. Kâren unter Mu'taṣim, vgl. Jahr 170—193, *Chron. des Zahîr al-dîn* bei DORN.

232/847 Herât, Todesdatum eines Shaikh Sulṭân 'Abd al-Walîd, Aḥmad, Grabbau v. J. 893/1488—912/1506 HOROVITZ, *Epigr. Indo-Moslem.*

232/847—247/961 Marand im nördl. Âdharbaidjân, *qaṣr* des Muḥammad b. al-Ba'îth oder Bughaith unter Mutawakkil b. Faq. 285.

232/847—247/861 Soghdabîl in Armenien am Kurr, Stadtbefestigungen von Isḥâq b. Isma'îl unter Mutawakkil, Yâq. III 396.

244/858 Tabrîz, Stadt nach Erdbeben von Mutawakkil restauriert.

248/862—259/872 Marw, Stadtviertel des Ḥusain b. Ṭâhir II.; Ḥusain regiert nicht, Ṭâhir II. 230—248; Iṣṭ. 259.

253/867 Kum, Masdjid i Imâm Ḥasan gebaut 191/806—7, restauriert von Yaḥyâ b. Isḥâq, HOUTUM-SCHINDLER, *Persian Irak*, pg. 64s. n. *Kumnâme.*

254/868 Qazwîn, Gr. Moschee, Bau des Hârûn, weitergeführt von Mûsâ Buqa unter Mu'tazz, Yâq. IV 89, b. Faq. 282.

254/868—265/878 Zarang, Hauptstadt von Sîstân, *qaṣr* und Burg *'arq* des Ya'qûb b. al-Laith, Iṣṭ. 241.

254/868—265/878 Zarang, 2 Minarete des Ya'qûb b. al-Laith: قد بنى بناء عجيبا وله منارتان القائمة واخرى من صفر بناها يعقوب بن الليث

261/874 Bisṭâm, Khorâsân, Grab des Abû Yazîd Ṭaifûr b. 'Îsâ b. Srôshân al-Bisṭâmî, nicht zu verwechseln mit Abû Yazîd b. 'Îsâ b. Âdam al-Bisṭâmî al-ṣaghîr, Yâq. I 623.

262/875—265/878 Gundêshâpûr, Residenz und Grab des Ya'qûb b. al-Laith al-Ṣaffâr, Iṣṭ. 245.

261/874—279/892 Fa/irabr bei Tchârdjûi, Ribâṭ des Naṣr b. Aḥmad, Naṣr I. 261—279 oder Naṣr II 301—331?

265/878—9 Kum, Gr. Moschee, von Abû Sadaim Ḥusain b. ʿAlî al-Ashʿarî vollendet, Houtum-Schindler, *Pers. Irak*, pg. 64 n. *Kumnâme.*

265/878—287/900 Nêshâpûr, Moschee des ʿAmr b. al-Laith, Muq. 316: »auf runden Ziegelsäulen, rings um den Hof drei Schiffe, in der Mitte ein verziertes Haus mit 11 Türen, auf Säulen von geschnittenem Marmor, Giebeldach, Wände und Dach (oder Decke) bemalt«.

265/878—287/900 Nêshâpûr, Dâr al-imâra des ʿAmr 605/1208 durch Erdbeben zerstört, Iṣṭ. 254.

265/878—287/900 Shîrâz, alte Moschee des ʿAmr, Ḥamd.

265/878—287/900 Zarang, *qaṣr* des ʿAmr, Bazar und Krankenhaus, Iṣṭ. 241.

275/891(??) Barfurûshin Mâzandarân, »Rabenmoschee«, Saladin Fig. 259, n. de Morgan, der Bau ist modern, die Tradition ohne Quellenangabe; auch Benjamin, *Persia an the Persians.* London 1887, pg. 347.

278/891 Rai, Moschee des Mahdî von Râfiʿ b. Harthama erneuert, vorher Gefängnis, unmittelbar nach Erneuerung zerstört, Yâq. II 895.

296/909—321/933 Asadâwâdh, westl. Hamadân am Alwand, Moschee des Ustâdh Mûnis, *amîr al-umarâ'* unter Muqtadir, n. Ḥamd.

ca. 300/912—330/941 Zarand in Kirmân, Burg *qalʿa*, gebaut von dem Samaniden Abû ʿAlî b. Iliyâs, eher um 300 als um 330, Muq. 462.

ca. 300/912—330/941 Bardasîr, Brunnen des Abû ʿAlî b. Iliyâs, Muq. 462.

um 315/927 Ribâṭ Âb i Shuturân in der zentralen Wüste, das schönste Ribâṭ in Iran, in Stein und Gipsmörtel, Eisentore, gebaut von Ibn Sîmdjûr Ṣâḥib i djaish Malik al-mashriq, oder Nâṣir al-daula abû'l-Hasan b. Sîmdjûr, d. i. al-Dahatî, Gouverneur von Sîstân unter den Samaniden, Muq.

320/832—366/976 Qanṭarat Khurrazâdh (oder Tchihrazâdh?) zwischen Êdhadj und Ribâṭ im Bakhtyârî-Lande, Brücke der Mutter Ardashîr's I., Weltwunder, wiederhergestellt von Abû ʿAbdallâh Muḥammad b. Aḥmad al-Qummî, Wazîr des Rukn al-daula Ḥasan b. Bûya, Yâq. IV 189, Layard *JRGS.* XVI.

339/950 Qazwîn, Masdjid i djumʿa restauriert, vgl. Jahr 170—193.

um 340/951 Karmîniyya am Zarafshân zwischen Bukhâra und Samarkand, Masdjid i djâmiʿ, mit schönstem Miḥrâb in Transoxanien, Iṣṭ. 314.

344/955 Persepolis, Inschrift des ʿAḍud al-daula Fanâ-Khosrô, Silv. de Sacy, *Mém sur div. ant. de la Perse*, Nöldeke, Einleitung zu Stolze-Andreas, *Persepolis*, b. al-Athîr VIII 383 s. Diese Inschrift ist das älteste epigraphische Denkmal das uns in Iran erhalten ist.

338/949—372/982 Shîrâz, Stadt Gird i Fanâ-Khosrô oder Bazâr i Amîr, eingeweiht 21. Rabîʿ I. 354, d. i. 27. März 965, Yâq. IV 258, Muq. 430, Qazw. 262, Ḥamd. Enthält Burg, Palast und Bibliothek.

338/949—372/982 Shîrâz, Hospital des ʿAḍud al-daula, Ḥamd.

338/949—372/982 Band i Amîr oder Sikr Fanâ Khosrô Khurra, Yâq. III 107, Ḥamd., Chardin VIII 236, Morier, *Second Journey* I 164.

338/949—372/982 Ahwâz, Vorstadt Qanṭarat Hinduwân, ʿAḍud al-daula reißt alte Moschee ab und baut wunderbare neue, und Bazare, Muq. 411.

338/949—372/982 Râmuz, Moschee und Bazare des ʿAḍud al-daula, Muq. 413.

338/949—372/982 Sîrgân in Kirmân, Palast am Bâb Ḥakîm und Moschee des ʿAḍud al-daula mit hohem Minaret: على راسها اعمال من الخشب دقيقة منها بما يدور, Muq. 464, Yâq. III 213.

338/949—372/982 Kirmânshâhân, Palast, *dâr*, des ʿAḍud al-daula, Muq. 393.

360/970—71 Shâhdiz, Burg in Dailam, Djabal Shahriyâr, gebaut von Naṣr b. Ḥasan b. Fêrôz al-Dailamî, Yâq. III 246.

366/976—77 Kum, Grabkuppel des Muḥammad b. Mûsâ al-Kâẓim, gest. 22. Rabîʿ I. 296, Houtum-Schindler, *Pers. Irak* p. 64 n. *Kumnâme.*

367/977 oder 368/978 Zîz am Ṭâb in Kurdistân, hübsche Moschee inschriftlich datiert nach Muq. 390.

ca. 366/976—387/997 Band i Amîr: 1. Deich von Râmgird, genannt Fakhristân, erneuert von Djalâl al-dîn Djaulî Fakhr al-daula, Yâq. s. v. *Kurr* und Ḥamd. 2. Damm des Riḍâ wiederhergestellt von demselben, Ḥamd.

ca. 366/976—387/997 Naubandagân, Ort restauriert vom Atâbek Fakhr al-daula, Ḥamd. Muq. 434 (also vor 375/985).

ca. 366/976—387/997 Fakhrâbâd bei Rai (identisch mit Tabarak?), gebaut von Fakhr al-daula b. Rukn al-daula al-Dailamî, Yâq. III 855.

zw. 366/976 u. 387/977 Tôs, Grab des ʿAlî al-Riḍâ, darüber Masdjid des ʿAmîd al-daula Fâʾiq, schönstes in Khorâsân, Zeit des Samaniden Nûḥ II. und des Ghaznawiden Sabuktegin, Muq. 333.

zw. 366/976 u. 387/977 Mirkî in Farghâna, ein Ribâṭ des Amîr ʿAmîd al-daula Fâʾiq, Muq. 275; die Moschee daselbst war zuvor eine Kirche!

373/983 Qazwîn, Moschee eines Ṣâḥib, buyidischen Ministers, b. Faq. 282.

vor 375/985 Dînawar, Gr. Moschee mit kuppelüberdecktem Minbar und der schönsten Maqsûra im Lande, Muq. 394.

vor 375/985 Nihâwand, schönste Moschee des Landes, Muq. 393.

vor 375/985 Isfahân, Moschee auf runden Säulen mit Minaret im Süden, 70 Ellen hoch, ganz aus Lehm, Muq. 388.

375/985 Abhar, Grab des Ṣûfî abû Bakr Muḥammad b. Ṭâhir, Zeitgenossen des Shaikh Shiblî, gest. 375.

379/989—388/998 Shîrâz, Stadtmauern von Ṣamṣâm al-daula b. ʿAḍud al-daula, Ḥamd.

388/998—421/1030 Rôza bei Ghaznî, Minaret des Maḥmûd b. Sabuktegin, JASB. XII part I p. 77; Horovitz, *Epigr. Indo-Mosl.* p. 88.

397/1006 Gurgân, Gumbadh i Kâʾûs, Diez-van Berchem, Taf. IV, V und Abb. 17, ältestes erhaltenes Baudenkmal des Islam in Iran.

402/1011 Ṭaifûrâbâd, Quartier von Hamadân, Grab des Abû Bakr Ṭâhir b. ʿAbdallâh al-Taifûrî, auf Friedhof بشبيط, gest. 402, Yâq. III 571.

407/1016—411/1021 Râdkân in Gurgân, Mîl i Râdkân, geb. v. dem Ispahbadh Abû Djaʿfar Muḥammad Bâwand, Diez - van Berchem, Taf. I—IV, Abb. 16, zweitältestes erhaltenes Baudenkmal des Islam in Iran.

411/1021 Qazwîn, Moschee des Hârûn vom Amîr Abû ʿAlî Djaʿfarî restauriert.

417/1026 Dâmghân, Pîr i ʿÂlamdâr, Sarre, *Denkm.* LXXXIV 2 u. Abb. 153—155; Fraser, Khanikoff, Diez - van Berchem, S. 88 Anm. 6, ich lese auf den Photos:

[نو]ر الله قصره الس ؟ . . لى السعيد ابى جعفر محمد بن ابرهيم

قدّس الله روحه

421/9030 Ghaznî, sog. Tor von Somnaʿh, vom Grabe des Maḥmûd, aufbewahrt im Fort von Agra, JASB. XII I 1843, p. 76; JRAS. VIII 1846 p. 174 und uned. Photographie.

421/9030 Ghaznî, Grab des Maḥmûd von Ghaznî, Kenotaph und alte Inschrift über der Tür, JASB. XII I 1843 p. 76; Flury im *Islam* VII 3/4 p. 214—227.

429/1037—455/1063 Bardasîr, Djâmiʿ Barbarî? vom Saldjuken-Sulṭan Toghrul, Ḥamd. n. *Chronik v. Kirmân.*

435/1044 (??) Darband, Bayat (?)-Tor; Jackson, *Omar Khayyam*, p. 74 s, kufische Inschrift, Zeilenteilung falsch gegeben, Abb. läßt Jackson's Text, der fehlerhaft scheint, nicht nachprüfen.

435/1043 Ṭabrîz, Stadt nach Erdbeben vom 14. Ṣafar 434 = Sept. 1042 vom Wehsûdân b. Muḥammad Rawadî al-Azdî restauriert, 6000 Schritt Mauerumfang, Ḥamd. — Dagegen: al-Wadjnâʾ b. al-Rawâd al-Azdî baut Palast und Mauer z. Z. des Hârûn, Yâq. I 822 IV 476.

436/1044—440/1048 Shîrâz, Stadtmauern von Malik abû Kâlîdjâr b. Sulṭân al-daula b. Bûya, Yâq. III 349.

446/1054 Dâmghân, Imâmzâda Tchildukhtarân, Türinschrift: بسمله. الامير الجليل ابو . . . . اصفهان لله الملك nach Hartmann; Khanikoff gibt ebenda das Datum 446; das ist nur möglich, wenn اصفهان in Wahrheit اربعماية ist, was in jenem Kûfî äußerst ähnlich aussieht. — Ziegelinschrift etwa: السجد . . بربه لمولاه (?) الله. لمور الدين ساحس صلى الله عليه وسلم Sarre, Taf. LXXXIV r. Abb. 156 u. 157.

s. d. Sârî, Salm u Tûr (vgl. Sih Gumbadhân), Grab des Ḥusâm al-daula Dailamî; Fraser p. 44, wurde durch Agha Muḥammad Shâh abgetragen, vgl. Jahr 170—193 s. v. Sârî.

vor 457/1065 Nêshâpûr, Madrasa des Niẓâm al-mulk.

nach 459/1067 Ṭôs, Madrasa des Niẓâm al-mulk.

vor 463/1071 Manîʿ in Nêshâpûr, Moschee, gegr. v. Râʾis abû ʿAlî Ḥasan b. Saʿîd usw. al-Manîʿ (Familienname), Wazîr, gest. in Marw 27. dhûʾl-qaʿda 463 = Aug. 1071.

465/1072—485/1092 Rai, Madrasa des Shaikh al-Islâm Bâbôë unter Sulṭân Malikshâh; Moschee Dar i Âhan; um 480 große Madrasa des Tâdj al-dîn Muḥammad Kaikî (geb. unter Toghrul), an der Straße Kulâhduzân, n. *Zînat al-madjâlis* ed. Tehran, Ende der ersten Sitzung.

um 480/1087 Warâmîn, Madrasa des Râzî al-dîn abû Saʿîd n. *Zînat al-madj.*

465/1072—485/1092 (??) Isfahân, Manâr i ʿAlî (oder ʿâlî?) des Masdjid i ʿAlî, n. Houtum-Schindler von Malikshâh, wohl nur gegründet, der erhaltene Bau jünger, Sarre p. 75, J. Dieulafoy p. 273 (fälschlich Signalturm genannt).

465/1072—485/1092 (??) Zafrânî, östl. Sabzawâr in Khorâsân, Kârwânsarai des Malikshâh (?), Khanikoff p. 325.

481/1088 Herât, Todesdatum des Khwâdja ʿAbdallâh Anṣârî, Grab später; Horovitz, *Epigr. Indo-Mosl.* p. 94.

ca. 485/1092 Karkar in Âdharbaidjân, Brücke über den Arras von Ḍiyâ al-mulk al-Nakhtchawânî b. Niẓâm al-mulk; Niẓâm starb 485; Ḥamd.

wohl nach 485/1092 Nêshâpûr, Madrasa des Wazîr abûʾl-Muẓaffar Fakhr al-mulk b. Niẓâm al-mulk, an welcher al-Ghazzâlî lehrte, Yâq. III 561.

vor 494/1100 Marw, Bibliothek des Sharaf al-mulk al-Mustaufî, gest. 194; Yâq. IV 509.

492/1098—508/1114 Ghaznî, Minaret mit Inschrift des Masʿûd III., JASB. XII I p. 77; Edw. Thomas, *Chronicles of the Pâthân Kings of Delhi*, Abb. 95, n. Fergusson, London 1871, p. 9, vgl. Sarre.

500/1106—7 Îrâyâdh oder Ìrâwa, Grabkuppel des Shaikh abû Naṣr al-Îrâyâdhî, Yâq. I 418.

500/1106—7 Shâhdiz = Malik al-qilâʿ, Zitadelle bei Isfahân, des Sultan Malikshâh Yâq. III 246.

ca. 500/106—550/1155 Bisṭâm, Shaikh Bâyazîd (abû Yazîd), Minaret; ich lese etwa:

عبد الرحيم خالد بن قاسم(?), Sarre LXXXVIII u. 158; Fraser p. 336; Sykes, *Geogr. Journ.* 1911; Diez, *Kunstgesch.* 91 und unveröffentl. Photographie.

ca. 500/1106—550/1155 oder später? Bisṭâm, Grabturm neben dem Masdjid i Djum'a, Sarre LXXXV. Nach Khanikoff ist die Inschrift koranisch; das ist falsch, ich lese in der unteren Zeile die Worte:. . . . . المويّد . . . . شاهشاه . . غيث الدنيا و . . . . الاسلام و . . . . العدل . . . .

ca. 500/1106—550/1155 Dâmghân, Manâr i masdjid i Tchilsutûn, Sarre LXXXIII r und Abb. 151.

ca. 500/1106—550/1155 Dâmghân, Minaret des Djâmi' Imâm Ḥusain, Sarre LXXXIII l, Fraser p. 314, Khanikoff: koran. Inschrift.

505/1111 Khosrôgird bei Sabzawâr, Minaret (*manâr*) gebaut, als Sultan Muḥammad b. Malikshâh II. unter Sandjar Gouverneur von Khorâsân war; Khanikoff gibt Datum 505; Curzon I 270; O'Donovan, *Marw Oasis* I 428 s; Yate, Jackson 219; Diez - van Berchem, Taf. 12 u. 13, 2.

ähnlich Sabzawâr, Rest eines Minarets Diez - van Berchem p. 21 s.

511/1117—552/1157 Andarâba, 2 Fars. v. Marw, Palast des Sultans Sandjar b. Malikshâh. regiert in Khorâsân seit 491, Yâq. I 373, sah den Palast um 1225 verfallend.

511/1117—552/1157 Marw, 2 Bibliotheken der Gr. Moschee, 1. die 'Azîziyya, gegr. v. 'Azîz al-daula abû Bakr 'Atîq al-Raiḥânî (oder 'Atîq b. abî Bakr), Offizier des Sandjar, Bibl. mit 12000 Bänden; 2. die Kamâliyya.

514/1120 Âmol, Imâm abû'l-Kâẓim; Melgunoff p. 205; Dorn, *Atlas z. Reise n. Mâzandarân*, Taf. I 2.

519/1120 (??) Kum, Grabmal am Kâshân-Tor, welches?, Datum ohne Quelle bei Saladin, *Manuel.*

529/1135—530/1136 Djai-Isfahân. Moschee des Hârûn al-Râshid b. al-Mustarshid am Zayanda Rûdh, Yâq. II 181.

542/1147 Bukhârâ, Manâr i Kalyân, Sarre CXXII, Burnes I 303.

543/1148—557/1162 Shîrâz, Moschee des Sonqor b. Maudûd al-Salgharî, Ḥamd.

552/1157 Marw, Grab des Sultan Sandjar, gest. 552. Turba neben der Gr. Moschee durch Gitterfenster verbunden, blaue Kuppel, eine Tagereise weit sichtbar, nach des Sultans Tode von einem seiner Leute gebaut, Yâq. (IV 509) sah das Grab im besten Zustande, vor seiner Abreise von Marw i. J. 616. Saladin Fig. 262 Cliché Paul Nadar; Diez, *Kunstg.* nach Curtis, *Turkistân.*

vor Mitte VI. scl. H. s. d. Fîrûzâbâd bei Turshîz, Minaret, Sykes vermutet Wachtturm, dem widerspricht aber der religiöse Tenor der Inschrift. Diez - van Berchem: v. B.: VII. scl., frühestens Ende VI. scl., D.: X—XI scl. Chr. Ich möchte undatierte kufische Inschriften historischen Inhalts grundsätzlich nicht unter die Mitte des VI. scl. H. herabrücken.

vor Mitte VI. scl. H. s. d. Karât in Khorasân, Minaret Diez - van Berchem Taf. 12 u. 13.

vor Mitte VI. scl. H. s. d. Kâshân, Minaret Jane Dieulafoy p. 198, ganz schmucklos.

vor Mitte VI. scl. H. s. d. Khargird in Khorâsân, Moschee-Ruine, Diez - van Berchem Taf. 18, 19 u. 30. In den Inschriften ist sicher zu lesen (p. 72): نصير الملّة und على يدى الشيخ العميد, vermutlich العديب statt الجميل. — D.: XII. scl. Chr., v. B.: frühestens Ende VI. scl. H., eher VII. oder noch später; ich: wegen Titel auf امير المومنين sicher vor 650, etwa 550 H.

vor Mitte VI. scl. H. s. d. Sangbast in Khorâsân, Ribât, Diez - van Berchem Taf. 14—18, Abb. 21—23. Kufische Inschrift, van Berchem: Ende VI/XII scl. Yate: Arslan Jázib 997—1028. Sykes: Eiâz, Wazîr d. Maḥmûd v. Ghaznî gründete diese Bauten als Madrasa und Grab für den Heiligen Mîrzâ 'Abd al-Karîm.

vor Mitte VI. scl. H. s. d. Tirmidh, Minaret, Sarre Abb. 229, Inschrift auf Abb. unleserlich, vgl. Vergrößerung bei Flury, *Islam. Schriftbänder.*

Mitte d. VI. scl. H.? Warâmîn, Achtkantiger Grabturm, J. Dieulafoy 148/49.

Mitte d. VI. scl. H.? Warâmîn, Grabturm, *manâr*, 28-kantig, Sarre Abb. 66.

Mitte d. VI. scl. H.? Sâwa in Djibâl, Minaret Binder, *Kurdistan* p. 381.

Mitte d. VI. scl. H.? Rai, Grabturm E des Planes von Ker Porter, 22-zackiger Plan, Ziegelbau, Coste pl. LXIII, Sarre Abb. 59, kufische Inschrift, angeblich Grab des Toghrul Beg, gest. 1063 !

Mitte d. VI. scl. H.? Rai, Grabturm G Ker Porter, Jackson, *Persia Past u. Present* p. 435.

Mitte d. VI. scl. H.? Rai, runder Bruchsteinturm, heute abgetragen, Coste pl. LXIV, Curzon I 351, kufische Inschrift, ich lese: بسمله . . . امر ببناء هذه
المنبية الشيخ الاجلّ السيّد . . . . سر(?) الـ . . . . عبد الجليل
بن فارس الخماس (?. . . . نى oder) غفر الله له ولوالديه فى شهور
. . . . و . . . . سنة ست(?) (Ende des Datums zerstört).

Mitte d. VI. scl. H.? Rai, Turm mit Portal und Zellenkranz, J. Dieulafoy, darnach Diez, *Kunstg.* 94.

Mitte d. VI. scl. H.? Isfahân, Imâmzâda Jassary (?), J. Dieulafoy p. 315, achtkantig, kufische Inschrift mit blauer Fayence, ähnlich Nakhtchawân.

Mitte d. VI. scl. H.? Isfahân, Minaret des Shâh Rustam, Coste pl. LIV, kuf. Inschr., ich lese etwa: بسمله . . . امر ببنائها عادى(?) بن اسد(?) . . الحسنى
اللهم ارحم بالرحمة . . .

Mitte d. VI. scl. H.? Astarâbâd, Imâmzâda 'Abdallâh und Faḍlallâh, Phot. Niedermayer bei Diez, *Kunstg.* Abb. 121.

Mitte d. VI. scl. H.? Farsaidja, Grabmal, Coste pl. LXIX.

556/1160 Simnân in Khorâsân, Bad, Fraser p. 303 s.

ähnlich Simnân, Minaret mit Galerie, Sarre Abb. 152, Hommaire de Hell pl. 88, Jackson p. 147; nach Fraser p. 303 von Shâhrokh 880/1475 !

557/1162 Nakhtchawân, Mausoleum des Yûsuf b. Kuthayyir, Sarre Taf. I u. Abb. 1—3, J. Dieulafoy p. 24; Jacobsthal, *Mittelalt. Backsteinbauten.*

ähnlich Warâmîn, Imâmzâda Yaḥyâ, Sarre Abb. 65, J. Dieulafoy 147.

um 550—600 (?) s. d. Mîl i Nâdirî in Sîstân, Sykes p. 395 und Abb. zu p. 418.

um 550—600 (?) s. d. Mîl i Qâsimâbâd, Tate, *Front. of Baluchistan* Abb. zu p. 224, ders. *Seistân* p. 22, 268 ss.

568/1172—3 Hamadân, Ildeghiz in der von ihm erbauten Madrasa beigesetzt.

568/1173—582/1186 Nakhtchawân, Grabmal der Mu'mina Khâtûn, erbaut vom Atâbek Abû Dja'far Muḥammad b. Ildeghiz, Ouseley, *Travels* 1823, IV Fig. 436. Dubois de Montpérieux 1840 IV p. 10, Atlas III 22. J. Dieulafoy p. 25, Jacobsthal p. 21 Abb. 27, Sarre Taf. II—XI und Abb. 4—8.

568/1173—582/1186 Nakhtchawân, Portal des Ildeghiz, Dubois IV 10, III pl. 22, Sarre Abb. 9.

572/1176 Qazwîn, Mauern von Ṣadr al-'dîn Marâghî, Wazîr des Sultan Arslan vergrößert und vollendet, von Mongolen zerstört, Ḥamd.

591/1195—623/1226 Shîrâz, »Neue« Moschee des Atâbek Sa'd b. Zengi, Ḥamd.

616/1219? Sârî, Shâhzâda Muḥammad Sulṭân Riḍâ, Sarre LXXX und Abb. 132, Melgunoff p. 164, Saladin *Man.* Datum ohne Quellenangabe.

ca. 600/1203—617/1220 Tôs, fälschlich sog. Mausoleum des Ghazzâlî, gest. 1111, Khanikoff; Jackson p. 290, Sykes JRAS. 1910 p. 115 ss, Diez-van Berchem Taf. 19—20; nicht vor 600, vermutlich kurz vor der Zerstörung durch Mongolen 1220 gerade zu Yâqût's Zeit vollendet.

640/1242 Kirmân, Qubba i Sabz, Sykes 10000 *miles in Persia* p. 194, ähnelt dem Gûr e Mîr, Timurs Grab, Meister ein Isfahânî, eine andere Tradition: Seldjuke Mughîth al-dîn Muḥammad 1141—1156!

XIII. scl. Chr. Sâwa, Âbanbâr, Binder p. 380 [1]).

[... 680/1281 Râdkân bei Khabûshân, Mîl i Râdkân, D'Allemagne; Diez-van Berchem Taf. 6—8; ich halte diese Ergänzung des Datums, das außer den erhaltenen Hunderten nur noch eine kurze Zahl enthielt, für allein richtig.

um 700/1300 Kishmar in Khorâsân, Mîl oder Manâr i Kishmar, Diez-van Berchem Taf. 6, 9 u. 10.

709/1309—716/1316 Hamadân, Gumbadh i 'Alâwiyyân, Coste Abb. p. 50, werde ich in der Festschrift für E. G. Browne veröffentlichen...]

Hiermit breche ich die Liste ab, mit der Eroberung Irans durch die Mongolen. Für meine Arbeitszwecke besitze ich sie, wie von den anderen Provinzen des Islam, bis in die moderne Zeit. Für die Probleme dieser Untersuchung kommt aber schon die Mongolenzeit nicht mehr in Frage.

Einige Worte zur Erklärung dieser Liste: Über die ersten Städtegründungen der Muslime in Iran würde man bei einer Durcharbeitung des Balâdhurî und Ṭabarî vermutlich noch manches finden. Diese

[1]) Die Liste beruht hauptsächlich auf folgenden Werken: H. d'Allemagne, *Du Khorassan au pays des Bakhtiaris* 1911. — H. Binder, *Au Kurdistan, en Mésopotamie et en Perse* 1887. — Lieut. A. Burnes, *Travels into Bokhara* 1831—33, London 1834. — Chardin, *Voyages en Perse et autres lieux d'Orient* Amsterdam 1711. — P. Coste, *Monuments modernes de la Perse* Paris 1867. — G. N. Curzon, *Persia & the Persian Question* 1892. — Jane Dieulafoy, *La Perse la Chaldée et la Susiane* Paris 1887.— B. Dorn *Caspia, Mém. de l'Acad. de St. Pétersbourg* XXIII 1875. — Dubois de Montpéreux, *Voyage autour du Caucase* 1840. — J. Fergusson, *History of Indian & Eastern Architecture* 1891. — J. Fraser, *Narrative of a Journey into Khorasan* 1825 und *The Persian provinces of the southern banks of the Caspian Sea* 1826. — Hommaire de Hell, *Voyage en Turquie et en Perse* 1854—60. — A. V. W. Jackson, *Persia Past and Present* 1906. — Ders., *From Constantinople to the home of Omar Khayyam* 1911. — E. Jacobsthal, *Mittelalterliche Backsteinbauten zu Nachtschewan* 1899. — Ker Porter, *Travels in Georgia, Persia* etc. 1821. — N. de Khanikoff, *Mém. sur la partie méridionale de l'Asie centrale* Paris 1862. — G. Melgunoff, *Das südliche Ufer des Kaspischen Meeres* 1868. — J. Morier, *Second Journey through Persia* 1818. — E. O'Donovan, *The Merw Oasis* 1882. — H. Saladin, *Manuel d'Art Musulman* I: *Architecture* 1907. — F. Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst* 1911. — P. M. Sykes, *Historical notes on Khurasan* in JRAS. 1910. — Ders., *A sixth Journey in Persia* in *Geogr. J.* XXXVII 1911. — G. P. Tate, *The frontiers of Baluchistan* 1909 und *Seistan, Memoir on the History* etc. *of the Country* I—III, Calcutta 1910, IV 1912. — C. E. Yate, *Khurasan and Sistan* 1900. — G. Weil, *Geschichte der Chalifen* 1846.

ersten *amṣâr* waren aber Heerlager ohne feste Bauten. Auch in der frühen Umayyadenzeit sind sie noch ohne jede architektonische Bedeutung. Das wird erst anders bei den Gründungen des Ḥadjdjâdj. Für die frühe abbasidische Epoche würde man wohl auch bei Ṭabarî noch viele Aufschlüsse erhalten. Auch das ist hier entbehrlich: die universale Kunst dieser Zeit kennen wir von Samarra her. Wie sie Elemente aller Provinzen des Reichs enthält, so auch persische. Wir können annehmen, daß die Kunst in den östlichen Provinzen einseitiger war, aber niemals, daß irgend welche großen Errungenschaften, die Khorâsân besessen hätte, in Samarra gefehlt hätten. Daher können wir uns sehr wohl eine Vorstellung von den Bauten und Städten machen, die von Abû Muslim und Manṣûr an bis zum Ende des dritten Jahrhunderts entstanden. Verteilung und Art der Bauten zeigen ein deutliches Hervortreten des Nordwesten: Sârî, Âmol, Manṣûra in Mâzandarân, Barzand, Warthân, Soghdabîl in Persarmenien, Urmiya, Marand, Tabrîz, Marâgha, Qazwîn in Âdharbaidjân, dazu Karadj Abî Dulaf, Rai, Arambôë und Kâshân im 'Irâq 'Adjamî. Der Süden tritt nur unter Ḥadjdjâdj etwas hervor, der ja von Baṣra und Wâsiṭ ausgehend auch Khûzistân und Fârs zu einem festen Stützpunkt der Umayyaden-Herrschaft ausgestaltet. Erst um 133/750 kommt die erste Nachricht von Bedeutung aus Khorâsân: genau in Übereinstimmung mit der Geschichte ist es Abû Muslim, der hier als Anfänger auftaucht. Und diese Nachrichten von seinem Dâr al-Imâra mit Kuppel und vier basilikalen Iwânen, von seiner Kanzelmoschee mit Holzsäulen in Nêshâpûr sind allerdings archäologisch von hohem Interesse: das ist der Typus des Dâr al-Imâra, den offenbar schon Ḥadjdjâdj in Wâsiṭ eingeführt hatte, und sicher der, welcher von Manṣûr in seiner Runden Stadt in Baghdad angenommen wurde und der von da nach Samarra und Raqqa (Hiraqla) kam [1]); und die Holzsäulen-Moschee, der eigentlich persische Typus der ältesten Gemeinde-Moschee, wird ebenfalls unter Manṣûr in Baghdad für seine Große Moschee gewählt. Die anderen spärlichen Nachrichten aus dem Osten sind, vielleicht mit Ausnahme von Ma'mûn's Bauten in Gurgâniyya, ohne Folgenschwere.

Das Bild ändert sich stark in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts: Der Osten und Südosten übernimmt energisch die Führung. Die Bautätigkeit der Ṭâhiriden in Marw, der Ṣaffâriden in Nêshâpûr und Zarang, daneben in Shîrâz und Gundêshâpûr, endlich die der Samaniden in Firabr, Tôs, Ribaṭ i Shuturân, auch in Zarand und Bardasîr zeigt deutlich, wie in dieser Jugendzeit des Schiismus auch auf

[1]) Vgl. *Archäol. Reise*, Bd. II Kap. *Baghdād*, unter Palast des Manṣūr.

baukünstlerischem Gebiet der neue Ansporn zuerst in Khorâsân wirkt, wie der Osten dann den Süden mit in die neue Bewegung hineinzieht. Es folgen im vierten Jahrhundert die Buyiden: unter ihnen erobert was da im Osten entstanden ist den ganzen Süden und Westen Irans: Persepolis, Shîrâz, der Band i Amîr, Sîrgân, Qanṭarat Khurrazâdh, Zîz, Nôbandagân, Râmuz, Ahwâz sind die Etappen dieses Siegeszuges für den Süden, Kirmânshâhân, Fakhrâbâd bei Rai, Qazwîn für den Westen. In der gleichen Zeit erobert die Baukunst von Khorâsân unter den Ghaznawiden den fernen Osten: Mirkî, Ghaznî. Mit den Ghoriden und den Shâh's von Dehli dringt diese Kunst um die Wende des sechsten zum siebenten Jahrhundert in Indien ein: Dehli, Hânsî, Budaun, Gwalior und Bihâr.

Die frühen Baunachrichten spiegeln also getreu die ganze politische und kulturelle Geschichte dieser Zeit. Dieser Einklang beweist, daß uns nicht etwa der Zufall der Überlieferung und der Erhaltung täuscht. Am Ende des vierten Jahrhunderts treten die ersten erhaltenen Denkmäler dazu und lehren das gleiche. Es ist auch gewiß nicht ganz unbedeutsam, daß das älteste erhaltene Monument oder Dokument des Islam in Persien die Inschrift des ʿAḍud al-daula von Persepolis ist, die erzählt, daß der Herrscher dies Wahrzeichen der altpersischen Nationalität besucht und sich die Keilschriften habe übersetzen lassen. Die erhaltenen Bauten lehren das gleiche, wie die Baunachrichten: die Gumbadh i Kâ'ûs, der Mîl i Râdkân sind über alles Erwarten jugendliche Werke: es fällt fast schwer, sich vorzustellen, daß um 400 der Hidjra und 150 Jahre nach der universellen Kunst von Samarra, Khorâsân so einfache, fast nichts voraussetzende Werke hervorbrachte. Es ist ganz evident, daß die Baukunst, die sich in der Gumbadh i Kâ'ûs und im Mîl i Râdkân offenbart, nicht auf eine 400jährige Entwicklung zurückblickt, und daß noch 150 Jahre vorher, als Samarra entstand, diese Kunst noch nicht geboren war; sonst fühlte man dort schon ihr Wirken. Mit diesen Monumenten ist man der Geburt der islamischen Kunst von Khorâsân ganz nahe.

Etwas besitzen sie, was sie sowohl von der Kunst der Mitte des dritten Jahrhunderts, wie von allem Sasanidischen gründlich unterscheidet: einen auf einer vorzüglichen Ziegeltechnik gegründeten, ausgeprägt örtlichen Charakter. Dieser Charakter ist so stark, daß es unmöglich ist, ihn zu verkennen, wie fern auch der Ort, wie spät auch die Zeit sein mag, wo diese Kunst verbreitet ward: mit den Seldjuken nach Baghdad und Rûm, mit den Ghoriden nach Dehli. Und auch in allen Werken der Mongolen lebt noch das Erbe, das Blut dieses Stammes fort. Diese Festigkeit im Typus hatte ein langes Heranreifen

in Abgeschiedenheit und Verborgenheit nötig. Und die besonderen Eigenschaften konnten nur in jener Zeit und auf dem Boden wachsen, der vor dem Islam eine Welle mittelasiatischer Völker nach der anderen über sich hatte dahinrollen sehen, der also vorbereitet war, sobald das Land einmal zur Ruhe kam, eine ganz örtlich-eigenartige, von allem Westlichen losgelöste Kultur hervorzubringen. Der Schiismus als Religion, das Persertum als Nation, die persische Sprache als Ausdruck ihrer tiefsten und höchsten Gedanken, die persische Kunst und mit ihr die Baukunst als Auswirkung der kulturschaffenden Kräfte dieses neuen Volkstums sind alle zusammen und einheitlich in Khorâsân im Laufe des dritten und vierten Jahrhunderts der Hidjra entstanden.

Das ist eine große und bewundernswerte Tat des Persertums. Man macht sie nicht größer und bewundernswerter, indem man sie in Zusammenhänge hineinstellt, wie den der Genesis der islamischen Kunst, die doch im dritten Jahrhundert schon abgeschlossen ist, oder gar der gesamten europäischen Kunst des Mittelalters, Zusammenhänge, in die sie nicht gehört. Was wir sehen und was wir wissen, liegt klar vor Augen. Nur wem die Quellen dieser Geschichte und Kultur verschlossen sind, der glaubt eine Gleichung mit vielen Unbekannten zu sehen, die er nicht lösen kann, sondern nur errät. Aber die Gleichung ist eine einfache und ihre Auflösung einfach und sicher.

Zwischen den Augen.

Von

Ign. Goldziher.

Sofern die Worte בין עיניך in den Verordnungen in *Exod.* 13, 9; *Deut.* 6, 8; 11, 18 nicht in figürlichem Sinne (s. zu Ende), sondern auf den sachlichen Gebrauch von Phylakterien (*Tefillīn*) gedeutet werden, wird in den jüdischen gesetzerklärenden Kreisen die Ortsbestimmung »zwischen deinen Augen«[1]) auf das Anbringen jenes Kultusmittels »am höchsten Teil des Hauptes« (קָדְקֹד) bezogen (בגובה שבראש : בין עיניך, *Sifrē Deut.* § 35, *b. Talm. Menāchōth* 37 a). Es wird auch die Beziehung der Ortsbestimmung auf die Mittelstirn (מצח) erwähnt, jedoch als sektiererische Übung verworfen (*Miśnā, Megillā* 3, 6)[2]). Das Diadem (ציץ), das der Hohepriester vorn am Kopfbunde trug, wird als בֵּין עֵינָיו befindlich bezeichnet (*b. Talm. Ḳiddūsīn* 66 a). Diese Deutungen des Ausdruckes finden eine Analogie an dem entsprechenden arabischen Sprachgebrauch, in welchem بين عينيه (resp. mit den Pronominalsuffixen der anderen Personen) in derselben Bedeutung gewöhnlich ist. Dies tritt besonders hervor in den Nachrichten über An- oder Abwesenheit der sichtbaren Spur der häufigen und intensiven Prostration (أثر السجود), die der Koran 48, 29 als Kennzeichen frommer Personen rühmt (سيماهم في وجوههم أثر السجود)[3]). Bei Ibn Sa'd V 346, 5 wird erzählt, daß man an ʿAṭā b. abī Rabāḥ wahrgenommen habe أثر بين عينيه

---

[1]) Auch mit עַלעֵינָיו 1. Kön. 20, 38. 41 ist die Stirn gemeint, wie auch arab. على عينيه z. B. *Dīwān* des Śarīf al-Raḍī (Bejrut 1307) 540, 10: فكيف بي وعلى عينيك ترجمة ☆ من الخدود وعنوان من الشَّنَق.

[2]) Eingehend in A. Eppstein, *Eldād ha-Dānī* (Preßburg 1891) 174—183 (hebräisch).

[3]) In einer in eine Totenklage des Ḥassān über ʿOṯmān (ed. Tunis 98, Hirschfeld Nr. XX) eingeschobenen Verszeile (Chiz. ad. IV 118, 12 v. u. TA. s. v. عنى 257, 11 v. u.). Vgl. Nöldeke, *Delectus* 77 ult.: عنوان السجود به.

السجود; noch genauer (ibid. 194, 2) von Chāriǵa b. Zejd, daß dessen Prostrationsmal nicht bis zur Nase gereicht habe رأيت بين عينَيْ خارجة بن زيد اثر السجود ليس بالكثير ليس على أنفه منه شيء, während man »zwischen den Augen« des Sa'īd b. al-Musajjab nichts von solchen Spuren bemerken konnte: ليس بين عينيه اثر السجود (ibid. 103, 24). Daß in solchem Zusammenhang »zwischen den Augen«[1]) auf die Stirn zu beziehen sei, wird außerdem aus Stellen ersichtlich, in welchen diese als Ort der Prostrationsmale bezeichnet wird[2]); die Stirn ist: مَسْجَد. Der Dichter Abū Dulāma rühmt von sich (Ṭabarī III 541, 8), daß seine Stirn von vielem *suǵūd* verwundet ist: وسجدتُ حتّى جبهتي مسجوجة. — Chāriǵiten haben von vielem *suǵūd* schwürige Stirnen (Kāmil 559, 1). Ein Enkel des Ḥusejn hat على جبهته وانفه اثر السجود ليس بكثير (Ibn Sa'd V 237, 18). Von Ibn Ǵāmi': قد اخذ السجود جبهتَهُ (*Aġānī* VI 69, 22)[3]). Man vergleicht den durch vieles *suǵūd* verursachten Zustand der Stirn mit dem Knie der Ziege جبهته ركبة عنز من السجود (*Taǵk. ḫuffāẓ* I 170, 3), wobei ein Dichter speziell die Ziegen der B. Naṣr als Vergleichungsobjekt nennt (*TA.* s. v. عنى X 257, 13 v. u.)[4]). In einer *mursal*-Tradition wird erzählt, daß der Prophet einen Betenden erblickte, der, als er die Prostration vollzog, seine Stirn verhüllte (يسجد بجبينه وقد اعتمّ على جبهته); der Prophet entfernte die Hülle von der Stirn dieses Betenden (Abū Dāwūd, *Kit. al-marāsīl* [Kairo, maṭb. 'ilmijja 1310] 12, 11). Die angeführten Beispiele erweisen die Gleichung بين عينيه = على جبينه.

---

[1]) In der *Sīrat Sejf* VIII 20, 9 علامات الصلحاء تلوح عليه وزيبيبة السجود بين عينيه.

[2]) Es wird besonders hervorgehoben, wenn jemand beim *suǵūd* die Erde nicht unmittelbar mit der Stirn berührt: قد حالت بين جبهته وبين الارض (Ibn Sa'd VI 83, 20).

[3]) Man vergleiche zum Gegenstand noch Lammens, *Mo'āwija* 353, Zijād ibn abīhi 71 (= RSO. IV 223).

[4]) Für das völlige Unterlassen des *suǵūd* finden wir folgende Gleichnisse von den Verdammten, die am Gerichtstag das *suǵūd*, das sie im Leben nicht erfüllt hatten, zu leisten nicht vermögen فتكون ظهورهم طبقًا طبقًا كأنّ فيها السفافيد »ihre Rücken stehen in gleicher Reihe aufrecht als steckten Spieße in denselben« (*Ḥadīṯ* bei *Kaššāf* zu Su 68, 42); »während die Muslime das *suǵūd* üben, verharren ihre (der Ungläubigen) Rücken wie die rechten Seiten der Rinder« تبقى ظهورهم دميامن البقر (*Ḥadīṯ* bei Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijja, *Kit. al-ṣalāt wamā jalzamu fīhā* [Kairo 1323] 54, 3).

Die Anwesenheit solcher Prosternationsmale waren natürlich als Bekundungen frommer Werkheiligkeit geschätzt. Selbst bei der Leichenwaschung ihres verstorbenen Trägers sollen sie mit Auszeichnung behandelt werden [1]).

In manchen islamischen Kreisen legt man Gewicht darauf, wenn auch nicht durch ein dauerndes *Sugūd*mal, so doch wenigstens durch zeitweilige Konservierung des Staubes an der Stirn, einen Tag lang dies Zeichen der vollzogenen Prostration zu bewahren. Von maghribinischen Muslimen wird berichtet: »On a grand soin de ne pas s'essuyer le front après la prostration et chaque musulman tient à honneur de conserver jusqu'au soir la trace de la poussière sur laquelle il a appuyé sa tête« (RMM. XI 205). Als Merkmal frömmelnder Heuchelei wird öfters die dauernde *Sugūd*spur an der Stirn von Hypokriten erwähnt; man möge sich dadurch nicht beirren lassen. Der Spottdichter Mūsā Śahawāt (Chalifat des Sulejmān b. ʿAbdalmalik) warnt davor, sich durch ein solches Mal »zwischen den Augen« des Dichter und Sänger verfolgenden *wālī* von Medīna, Saʿd b. Ibrāhīm betören zu lassen (*Ag.* III 122, 13): لا تغرّنك سجدة بين عينيه حذار منها ومنه حذار.

Es werden Anekdoten darüber erzählt, wie Heuchler solche Male an ihrer Stirn künstlich hervorbringen, um den Anschein der Frömmigkeit zu erwecken. Vom muhammedanischen Palermo berichtet Ibn Ḥauḳal (ed. DE GOEJE, *Bibl. Geogr. arab.* II 85, 1), daß man in den dort am Meeresufer befindlichen zahlreichen *ribāṭāt* schlechtes Gesindel findet, die (diesmal gemäß der Koranstelle في وجوههم) betrügerischerweise Prostrationsmale anbringen. Vgl. eine Anekdote bei Ḥuṣrī (*Zahr al-ādāb*, a. R. des *ʿIḳd*[1] II 15 unten): ein heuchlerischer Asket (بعض النُّسّاك المُرائين) beschmiert seine Stirn mit Knoblauch, um an derselben den Schein eines Prostrationsmals zu erzeugen. Ein ungenannter Kurejschit zu Zeiten des Propheten habe statt des wirklichen *sugūd* von der Erde Staub emporgehoben und an seine Stirn gebracht (*Musnad Aḥmed* I 388). Aber auch von der Naivität eines unwissenden Beduinen weiß Aṣmaʿī zu erzählen, daß er, ohne Kenntnis der Beziehung, seine Stirn an der bloßen Erde wund rieb in der Überzeugung, daß dadurch ein »gutes Zeichen für einen braven Mann« entstehe (Bejhaḳī, ed. SCHWALLY 381, 4).

Im selben Sinne werden auch Erscheinungen, die sich an der Stirn kundgeben, als »zwischen den Augen« Sichtbares bezeichnet.

[1]) *Corpus Juris* di Zaid b. ʿAlī ed. GRIFFINI (Nr. 292) 68, 3 وتتبع بالكافور آثار سجوده.

Die *nūr al-nubuwwa*, die von Adam her sich durch die Vorfahren des Propheten forterbt [1]), um zuletzt an ihre Bestimmung zu gelangen, erscheint bereits »zwischen den Augen« des Nizār (*LA.* s. v. نزر VII 59, 4 ff.). In diese Reihe gehören auch die Sprüche, in welchen die Rede davon ist, daß gewissen Menschen ihr Schicksal »zwischen den Augen« aufgeschrieben wird. Die Armut wird nach einem *Ḥadīṯ* bis zum Auferstehungstag zwischen ihre Augen geschrieben Leuten, die zum Islam geleitet und im Koran unterrichtet sich dennoch über Dürftigkeit beklagen [2]). Hingegen wird Frommen, die die Zeremonien des *ḥaǧǧ* mit Andacht und Hingebung vollziehen, neben anderen Belohnungen auch dies zugesichert, daß »Gott die Armut aus ihren Herzen reißt und den Reichtum zwischen ihre Augen setzt« (Azraḳī, ed. Wüstenfeld 248, 9 وجعلت الغنى بين عينيه). Wer auch nur mit dem Teil eines Wortes Mithelfer an der Tötung eines Muslims ist, erscheint am Gerichtstag mit der Aufschrift »zwischen seinen Augen«: Ein an der Barmherzigkeit Gottes Verzweifelnder (*Kaśśāf* zu 4, 95). Von ʿOmar wird gesagt, daß der heilige Geist zwischen seinen Augen lagerte (bei Śiblī, *Ākām al-murǧān* ed. Kairo 138, 13). In solchen Sprüchen [3]) ist stets die Stirn [4]) verstanden. Dasselbe [5]) gilt vom *Ḥadīṯ*, nach welchem dem Daǧǧāl »zwischen den Augen« das Wort كفر in getrennten Buchstaben (ك ف ر) eingeprägt ist (*Musnad Aḥmed* III 206. 211. 229. 249). Die Einzeichnung in losen, aneinander nicht anschließenden Buchstaben [6]) soll die Wichtigkeit des durch sie ge-

[1]) Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* 319 ff.

[2]) ZDMG. LVII 399, wo noch andere Verweisungen.

[3]) Auch pleonastisch: die in Gott Befreundeten (المتحابّون في الله) erscheinen im Jenseits بين أعينهم مكتوب على جباههم هؤلاء المتحابّون في الله *Corpus Juris* di Zaid b. ʿAlī ed. Griffini 296, 7.

[4]) Vgl. auch: der Schimpf bedeckt مد حول أنفه Naḳā'iḍ ed. Bevan 30 v. 24, auch فوق أنفه ibid. 104 v. 47; die Stempel der Schmähsprüche القوافي (ein weiterer Beleg zu *Abh. zur arab. Philol.* I 93 ff.) haben ihre Spuren auf جلد الحاجبين ibid. 30 v. 29.

[5]) Vgl. *Ezech.* 9, 4 על מצחות; *Apoc.* 7, 3.

[6]) Dies Moment wird nicht betont in den im *Kanz al-ʿummāl* VII Nr. 2023 (Anf.). 2081. 2090. 2097 mitgeteilten *Ḥadīṯ*versionen; in denselben lautet das dem Daǧǧāl »zwischen den Augen« eingeschriebene Wort: كافر. Den durch Fürsprache des Propheten ins Paradies eingelassenen Rechtgläubigen wird »zwischen die Augen« geschrieben: عتقاء الله (ibid. Nr. 2376). Auf die Stirnen (في جبهة) der Engel sind Gottesnamen eingeschrieben (*Dalā'il al-chejrāt* [Kaligr. Ausg. Nūrī ʿOṯmān Ḳājiś-zāde, 1305] 146). Vgl. *Nöldeke-Festschrift* 318.

bildeten Wortes zu gleichsam pathetischer Wirkung erhöhen. Derselbe Vorgang kommt auch bei gesprochenen Worten vor [1]).

Noch ein Beispiel aus dem Gebiet der Heilungswunder des Propheten. Der Gefährte Firās b. ʿAmr litt an Kopfweh. Da ergriff der Prophet ein Stück der Haut »zwischen den Augen« des Leidenden und dehnte es; darauf wuchs ein Haar an der durch den Propheten berührten Stelle, und der Kopfschmerz wich von Firās (*Usd al-ġāba* IV 177, 3).

Die Stirnbedeutung des Ausdrucks بين عينيه bekundet sich auch in den Nachrichten darüber, daß Christen sich »zwischen den Augen« bekreuzen [2]). Als einer der gegen ʿOmar Verschworenen den Angriff des mit dem Schwert auf ihn eindringenden Rächers verspürt صلّب بين عينيه (Ibn Saʿd V 8, 16; vgl. ibid. III/I 258, 22) [3]). Dem Gedicht, in welchem sich Chālid b. Jazīd gegen die Vorwürfe des Ḥaǵǵāǵ über dessen Verehelichung mit der Tochter des überwundenen ʿOmajjadengegners Zubejr verteidigt und seine Liebe zu ihr preist, wurde eine Schlußzeile interpoliert:

فإن تُسْلِمِي نُسْلِمْ وإن تَتَنَصَّرِي ✲ تَخُطَّ رِجالٌ بين أعْيُنِهِم صُلْبا

»Bist du (Tochter des Zubejr) Muslimin, so bekennen wir uns (mit dir) zum Islam; wendetest du dich zum Christentum, würden Männer »zwischen ihre Augen« Kreuze zeichnen« (*Aġ.* XVI 89, 9 v. u.).

Desgleichen finden wir vom Kuß, daß er sich »zwischen den Augen« vollzieht (فقبّلتْ بين عينيه Ps. Ǵāḥiẓ, *Maḥāsin* ed. van Vloten 245, 13; فقبّل بين عينَيَّ Subkī, Ṭab. *Śāf.* II 81 ult.; vgl. auch

[1]) Subkī, Ṭab. *Śāf.* II 128, 11 v. u. will der *faḳīh* Abū Bekr al-Udanī in einer rituellen Streitfrage seinen eigenen Standpunkt fest markieren, indem er mit Sonderung der Buchstaben sagt: ت ب ك ل (wohl *tā, bā, kāf, lām*), d. h. تُبْ كُلْ.

[2]) Auch وصلّب على وجهه بسم الصّليب (*Legends of Eastern Saints* ed. Wensinck I 41 (arab.), 10); فصلّبوا على وجوههم ZDMG. XXXII 375 Anm. 2, Z. 6, ebenso auch überaus häufig in den Christenepisoden der ʿAntarerzählung (ed. Kairo, maṭb. Śerefijje 1306—1311) XIV 34, 4 v. u. XXIX 13, 11; 21, 18; 23, 18; 37, 3 v. u.; 38, 9 v. u.; 48, 19; 59, 4 v. u.; 62, 1; XXX 16, 3 v. u.; 24, 6 v. u.; 38 paenult. XXXII 30, 21 (welche Stellen mir Prof. B. Heller nachweist).

[3]) Unmöglich ist die auch im *LA.* s. v. صلب II 47, 7 v. u. aufgenommene Erklärung, wonach das Subjekt von صلّب, das eine Tötungsart bedeutet, der rächende Sohn ʿOmars wäre: اى ضربه على عُرْضه حتّى صارت الضرب كالصّليب.

ARW. IV 93, 14 v. u.), d. h. auf der Stirn [1]). Hierher gehört auch die Phrase هو جلدة ما بين عينيّ وأنفي »er ist (wie) ein Häutchen zwischen meinen Augen (der Stirn) und meiner Nase«, d. h. er ist mir unendlich lieb und teuer (DE GOEJE, ZDMG. LXI 458 zu Ibn Sa'd V 145, 19).

Trotzdem die Beziehung auf die Stirn in diesem Fall kaum angenommen werden kann, sei zur einschlägigen Phraseologie noch die Redensart verzeichnet, mit der die stets parate Gelehrsamkeit charakterisiert wird. Von Aḥmed b. Ḥanbal rühmt sein Biograph (bei Subkī, l. c. I 200, 13 v. u.), daß »die Wissenschaft der Welt zwischen seinen Augen war« so oft man ihm eine Frage vorlegte (اذا سُئِل كان علم الدنيا بين عينيه). Ähnlich werden die Fähigkeiten des angesehenen Šāfi'iten, des Ḳāḍī Abū Bekr al-Śāmī aus Ḥamāt (400—483), von seinem Biographen geschildert: [الطبرىّ] كان حافظا لتعليقة ابى الطيّب كانّها بين عينيه (Subkī, l. c. III 82, 6). — Eine figürliche Anwendung des Ausdrucks stellt auch eine Redensart dar, durch welche die intensive innerliche Vergegenwärtigung eines Gegenstandes in der Weise bezeichnet wird, in der der Ṣūfī Abū Ḥātim al-aṣamm von seiner Gebetandacht spricht: ..... »sodann gehe ich in die Moschee und vergegenwärtige mir die Ḥarāmmoschee (in Mekka) und setze den *maḳām Ibrāhīm* zwischen meine beiden Augenbrauen«: (ومقام ابراهيمرا در ميان دو ابروء خود بنهم 'Aṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā* ed. NICHOLSON I 249, 1); in demselben Sinne, wie die zu Anfang dieses Aufsatzes angeführten pentateuchischen Verordnungen von einigen besonders von den karaitischen Auslegern mit Berufung auf die Analogien in Prov. 3, 3; 6, 21 bildlich gedeutet werden [2]).

[1]) Z. B. Jāḳūt ed. MARGOL. III/I 39, 3. 4 من قبّل جبهته موقيًا محتسبًا الخ.

[2]) Jehuda b. Ḳurejś bei Jeh. Hadasī Eškōl ha-kōfer (Koslof 1836) 92 d Alphab. 242; Menachem b. Sarūḳ, *Machbereth* ed. FILIPOWSKI (London 1854) 99; R. Sam. b. Mē'īr, *Pentateuch-Kommentar zu Exod.* 13, 9; vgl. die Polemik des Ibn Ezra dagegen z. St.

Aserbeidschanische Texte zur nordpersischen Volkskunde.

Von

Hellmut Ritter.

Vor einigen Jahren lernte ich in Hamburg zwei Aserbeidschaner kennen. Der eine war ehemaliger Redakteur der Zeitung Ferwerdin und stammte aus Urmia, der andere war ein Kaufmann aus Täbris. Von dem ersteren stammt die unten mitgeteilte kleine Geschichte vom Molla Jähja aus Isfahan, von letzterem das zweite Stück »Wie man in Persien heiratet«. Neben dem sprachlich Interessanten, das diese Dialektproben bieten, gewähren sie auch einen charakteristischen Ausschnitt aus der nordpersischen Volkskunde, der auch den Nichtdialektologen interessieren wird.

Zur Umschrift sei vorausgeschickt:

Bei dem Mann aus Urmia war die Palatalisierung der Laute k, č und ğ, wie bei vielen Aserbeidschanern, sehr weit fortgeschritten. ḱ klingt fast wie č, č fast wie deutsches z, ğ fast wie deutsches z stimmhaft ausgesprochen, ohne daß jedoch eine vollkommene Deckung der Laute erreicht würde. Eine genauere phonetische Untersuchung vorzunehmen, ist es leider nun zu spät. Umschrieben sind hier die genannten Laute mit Rücksicht auf das vorhandene Typenmaterial mit k, č und ğ. Bei dem Täbriser Gewährsmann fehlt die starke Palatalisierung. Der ach-Laut ist durch x, der ich-Laut durch χ ausgedrückt. Das velare g, das sehr weit hinten gesprochen wird, ist mit g, das palatale mit ǵ bezeichnet. Das breite offene persische e ist durch ä, das geschlossene e durch e wiedergegeben. Herr Bagiroghli, Täbriser von Vater- und Mutterseite, hatte die Freundlichkeit, den zweiten Text genau mit mir durchzugehen. Ihm sei an dieser Stelle bestens gedankt. Der erste Text blieb so, wie er vor 6 Jahren niedergeschrieben wurde. Er ist nicht ganz frei von Osmanismen und auch daher nicht so zuverlässig wie der zweite.

I.

Mollā Jähjā.

Bir nečä il munnan gabax bir näfär mollā isvahāna wāryd oldi wä bir nečä ǵün onnan sora bašladi xälgä mouizä elämaγa. xäx munun sözlärin ešidmaγa čox mājil idi, wä ǵün bäǵün munun ǧälāli wä šoukäti iräli ǵedirdi, hättā bir däräǧäjä jetišdi ki ona imām kimin baxyrdylar. bir nečä ai munnan sora orušlux aji jetišdi, wä bu mollā öz mouizäsindä xälgä xäbär verdi ki: män orušbäiramyn ǵüni sizä bir müždä veräǧaγam, wä jazyn xäbär verin, öz gohumlarijizi[1]) wä duslarijizi irānyn här šährinnän čaγyryn. här käs bumüž däni ešidsä, ǧähännämin oti ona härām di. xäx bašladylar käγaz jazmaxlyγa, wä här nägädär gohumlari wä duslari wä āšnälari var ydi, här šähärdän däävät elädilär; xulāsä orušbairamyna jaxun isvahānda bir milion īrännylar hāzyr oldylar. bairamyn ǵüni ǵördülär šähärdä mämbär ičün jer jox di, wä heš bir elä küčä jox di ki bu xälgi tussun. onun mämbärin ǵötürip därvazadan ešijä apardylar wä bir böjüχ sahrānyn zämisindä goidylar. bu bir million īrännylar wä isvahānyn öz ähli dä buraja gälip, bu mämbärin atrāfynda ǧäm oldylar; mollā mämbärä čyxdi wä bašladi xutbä oxumaxlyγa.

bir nečä dägä onnan sora iki näfär gavgāzli mäǧlisin ortasynnan galxyp mämbärä sary ǵälirdilär. mollā mämbär üstän säslänip dedi: ǵälmejin, siz iki gardaššyz, birijizin ady mähämmäd wä o birinin ady ähmäd di. olar ǧävāb verdilär: sähīh di. mollā dedi: siz bākylysyz wä sizin bir goǧä dädäiz var ydi bākyda baggal tukanynda äiläširdi. bir ǵün oni bir näfär adam γäflätän ǵüllälijip öldürirdi wä siz nečä väx di onun gātilin axdarysys. bākylylär ǧävāb verip dedilär: bular hamysi düz di. mollā dedi: sizin dädäizi vuran män idim, wä indi sizin haggijiz di gälip mäni öldüräsis. olar dedilär älbätdä öldüräǧaγyx. kičiχ gardaš iräli gälip mollāni mämbärdän jerä saldi. xälgin ičinä hämhämä düšüp, dedilär: dädäizin gani här nečä di verax, bu mollāni öldürmejin. mollā dedi: išijiz olmasyn, gojun mäni öldürsünnär tā allāhyn äzābynnan gurtulum. böjüχ gardaš dedi: äǧär bir million gyzyl versäz öldüraǧaγyx. kičiχ gardaš iltimäs elijip böjüχ gardaša dedi: goi säslänip xälgä xäbär verax, här käsin ǧibindä här nä var aγdan gärädän gyzyldan ǵümüšdän ǧätirip bir jerä töχsünnä, bälkä dädämizin gani düzäldir. kičiχ gardaš säslänip dedi: ǧämäät, här näjiz var ǵätirin tā bälkä bizim dädämizin gani düzälip wä mänim böjüχ gardašym rāzi ola. ǧämäät hüǧüm ǵätirip härnä ǧiblärindä wä üstlärindä var ydi müzäigä elämädilär, arvatdar syrgälaryni vä bilärsilärini ǵätirip töχdülär tā bir däräǧäjä kimin

[1]) von قوم

ki heš bir gapeχläri dä galmadi. onnan sora kičiχ gardaš böjüχ gardašdan xäbär aldi ki äjä rāzi oldun? böjüχ gardaš ğävāb verdi: bäli. mollā säsländi dedi: ğämäät, män rāzi olamam, ğäräχ bular mäni öldürälär wä öz gysaslaryni männän alalar, jainki mäni hälāl elijälär tā giämätin ğünündä allāhyn äzābynnan gurtulum. bu iki gardaš dedilär: bis säni gälbĕdän hälāl elädix, bu ğämäätdä šāhyd dylar. mollā dedi: čox jaxči. bu iki gardaš pullari wä gyzyllari hamsyn ğötürüp böjüχ torbalara doldurup atdara jüχlüjüp ğetdiler. ğämäät mollāja täklif elädilär ki čyxsyn mämbärä wä o müždäni ki väädä elämišdi bulara desin. mollā ğävāb verdi ki indi čox hästä olmušam, galsyn in šā allāh sabah dijäräm, indi ğedim evdä bir az jatyp rāhät olum. mollā evä ğetdi ğämäät määjūsänä daγyldylar. mollā axšam ğämäät nämāzyna ğälmädi. ğetdilär xäbär aldylar. känis dedi: moljāja sovux dejıp wä jatypdi. xulāsä, mollā üš ğün nämāza ğälmädi. xäx čox nijarān galyp ğetdilär mollāja joluxmaγa, nägädär gabsyn čaldylar heš käs ğälmädi. gonšudan pälläkan gojup mollānyn häjätinä düšdülär mollānyn evindä bir adam tapbadylar, čox tääğüb elijip bu išdä mätäl galdylar. bäziläri hejāl elädilär ki mollā gāib olup.

bir nečä il onnan sora isvahännan bir nečä näfär mäkkejä ğedip ğeidändä muäliğä ičün örōpaja ğäldilär, bir ğün bir böjüχ restoranda xoräχ jejirdilär. birdän gözläri o iki näfär gavgaslija satašdi; ğördülär bašlarynda šagga [1]) byglaryn burup äiläšiblär. dürüst baxyp ğördülär mollāda bularyn janynda di, iräli ğälip xäbär aldylar ki bu nä iš di? sän šēx jähjā wä bu iki näfär säni öldürän gavgazlylar däjilär? dedilär: bäli, ğäräχ sizin kimin äxmäxläri bu ğürünän älä salyp wä pullaryni elärinnän alyp örōpada tämis jerlädä ğözäl arvatdarynan kēf čäχmax vä ğözäl musiχlär ešidmax vä teatrlara vä tamāšaxānalara ğedmax.

Molla Jähja.

Vor etlichen Jahren kam ein Molla nach Isfahan und fing nach wenigen Tagen an, dem Volke zu predigen. Das Volk war sehr begierig, seine Worte zu hören, und sein Ruhm und Ansehen wuchs von Tag zu Tag bis zu einem Grade, daß sie ihn wie einen Imam betrachteten. Als nach einigen Monaten der Fastenmonat kam, sagte dieser Molla in seiner Predigt zum Volke: Ich werde euch am Bairamtage eine frohe Botschaft bringen, schreibt und ruft eure Verwandte und Freunde aus allen Städten Persiens herbei. Jedermann, der die gute Botschaft hört, dem ist das Höllenfeuer tabu. Da begannen die Leute Briefe zu schreiben und luden ein alle Verwandten, Freunde und Bekannten, die

[1]) aus *šapga*

sie irgend hatten, aus allen Städten; kurz, als der Bairam nahe war, kamen in Isfahan eine Million Perser zusammen. Als der Tag des Bairam kam, sah man, daß in der Stadt für die Kanzel kein Platz war, und daß keine Straße war, die diese Volksmenge hätte fassen können. Da nahm man seine Kanzel, trug sie aus dem Stadttor heraus und stellte sie draußen vor der Stadt auf einem großen freien Platz auf. Die Million Perser und die Einwohner von Isfahan selbst kamen hierhin und versammelten sich um die Kanzel herum, der Molla aber stieg hinauf und begann zu predigen.

Kaum waren einige Minuten vergangen, als sich aus der Mitte der Versammlung zwei Kaukasier erhoben und auf die Kanzel zuschritten. Der Molla rief ihnen von der Kanzel herab zu: »Kommt nicht näher, ihr seid zwei Brüder, einer von euch heißt Mehemmed und der andere Ahmed«. Die beiden antworteten: »Das ist richtig!« Der Molla fuhr fort: »Ihr seid aus Baku und habt einen alten Vater gehabt, der in Baku einen Gemüseladen hielt. Eines Tages hat ihn unversehens ein Mann mit der Flinte erschossen, und ihr sucht nun seit langer Zeit nach dem Mörder.« Die beiden Leute aus Baku antworteten: »Das ist alles wahr.« Da sprach der Molla: »Ich war es, der euren Vater getötet hat, und jetzt ist es euer Recht, zu kommen und mich zu töten.« Die beiden sprachen: »Gewiß, wir wollen ihn töten!« Der jüngere Bruder trat vor und riß den Molla von der Kanzel herab. Da entstand unter der Volksmenge ein Gemurmel und sie sprachen: »Wir wollen für das Blut eures Vaters geben, was es auch sei, aber diesen Molla tötet nicht!« Der Molla sprach: »Mischt euch nicht hinein, laßt sie mich töten, damit ich frei von Gottes Strafe werde.« Der ältere Bruder sprach: »Wenn ihr eine Million Goldstücke gäbet, so werden wir ihn doch töten.« Da wandte sich der jüngere bittend an seinen älteren Bruder und sprach: »Laß, wir wollen dem Volke sagen, ein jeder solle alles Geld, das er bei sich hat, weißes, schwarzes, Gold und Silber, herbringen und auf einen Haufen schütten, vielleicht wiegt es das Blut unseres Vaters auf.« Darauf rief der jüngere Bruder: »Ihr Leute, bringt alles, was ihr habt, damit vielleicht unseres Vaters Blut aufgewogen wird und mein Bruder sich zufrieden gibt.« Da stürmten die Leute herbei und gaben ohne zu sparen alles, was sie in ihren Taschen und Kleidern hatten, die Frauen brachten ihre Ohrringe und Armbänder herbei und schütteten sie hin, so daß ihnen auch keine Kopeke mehr übrig blieb. Darauf fragte der jüngere Bruder den älteren Bruder: »Bist du nun zufrieden?« Der ältere Bruder sagte: »Ja.« Da rief der Molla: »Ihr Leute, ich aber kann mich nicht zufriedengeben. Diese Leute müssen mich töten und ihre

Blutrache von mir nehmen oder aber mich lossprechen, damit ich am Tage der Auferstehung Gottes Strafe entgehe.« Da sprachen die beiden Brüder: »Wir sprechen dich von ganzem Herzen los, diese Leute hier sind Zeugen«. Der Molla sprach: »Gut.« Darauf nahmen die beiden Brüder das ganze Geld und Gold, füllten es in große Säcke, luden es auf Pferde und gingen fort. Die Menge aber forderte den Molla auf, doch wieder die Kanzel zu besteigen und ihnen die versprochene frohe Botschaft zu verkünden. Der Molla aber antwortete: »Ich bin jetzt sehr müde, laßt es anstehen, ich werde sie euch, so Gott will, morgen sagen; jetzt will ich gehen und mich zu Hause ein wenig durch Schlafen erholen.« Darauf ging er nach Hause, und die Menge ging enttäuscht auseinander. Der Molla erschien am Abend nicht zum gemeinsamen Gebet. Man ging hin, um anzufragen. Das Mädchen sagte: »Der Molla hat sich erkältet und hat sich hingelegt«. Kurz und gut, der Molla erschien drei Tage lang nicht zum Gebet. Das Volk wurde sehr neugierig, und man ging, dem Molla Krankenbesuch abzustatten. Soviel sie aber an die Tür klopften, niemand kam. Da stellten sie eine Leiter vom Nachbarn an, stiegen in den Hof des Molla herab, fanden aber in dem Hause des Molla keinen Menschen, verwunderten sich höchlichst und zogen unverrichteter Sache ab. Einige glaubten, daß der Molla (auf geheimnisvolle Weise) verschwunden sei.

Einige Jahre später begaben sich einige Leute aus Isfahan nach Mekka und auf der Rückkehr zu ärztlicher Behandlung nach Europa und speisten daselbst eines Tages in einem größeren Restaurant. Plötzlich fielen ihre Augen von ungefähr auf die beiden Kaukasier, die sie mit Hüten auf dem Kopfe und gedrehten Schnurrbärten da sitzen sahen. Als sie recht hinblickten, sahen sie auch den Molla dabei, gingen hin und fragten: »Was hat das zu bedeuten? Bist du nicht Schech Jähja und dies die beiden Kaukasier, die dich töten wollten?« »Gewiß,« sagten sie, »solche Toren wie euch muß man übers Ohr hauen, ihnen das Geld aus der Tasche ziehen und sich dann in Europa an sauberen Plätzen mit hübschen Frauen amüsieren, schöne Musik hören und in Theater und Schauspielhäuser gehen.«

II.

Īranda evlänmax räsmi.

Bir oγlan öz nänäsinä dejir: nänä, mäni evländir!

oγlum, sänün näväxdün di ki sän evlänäsän? säbr elä ämün gyzi ālijä böiüsün oni sänä alağaγam.

nänä, män ondört jašyndejäm, bäs nä växdä kimin ǵözätdijim? ālijänün ki on jaši var, ušax däi, sänün meilün ossa, vallah hälä bujün düzäldisän.

oγlum, bilisän ki ämüwün döwläti čox di, ona ǵörä ālijejä här täräfdän elči ǵälir, müštärisi čox di; ammā gyzün özünün meili var öz hämsājalari haǧi näǧäfün oγluna ǵessün, ammā čün haǧi näǧäfün oγli kāsyb di, ämün istämir gyzyn ona versün. sän bir il säbr elä ki gyz on bir jašyna jetššün, män ämünnän danyšyram, ālijänün meili olmasada oni sänä höχmän allam.

nänä, bäs indi ki belä di, baǧym bäjimi bujün ǵäräχ jollijäsän elčilyγa, mänä bir gyz tapa. män elijä bilmäräm bir il hälä oturam ǵözätdijäm ki ālijä böiüsün män oni alam, vä hālonki ālijänün bir ǵözi čeri di, özi dä čox čirkin di, män heč oni almaram.

oγlum, sän annamysan, čeri dä ossa bädtärkib dä ossa, o sänün mālun di; män elijä bilmäräm goijam haǧi näǧäfün oγli ja özgäsi ālijäni alyp ämüwün mālyna sāhyb ossun.

nänä, sän här sürätdä baǧym bäjimi bujün jolla ǵessün bir nečä jerä, bälkä mänä bir gyz tapa ki häm ǵöčäj[1]) ola hämdä döwlätdi ola, vallah mäni öz meilimä goisala män nä ālijäni allam nä dä ämümün döwlätin istäräm.

oγlum, sän biliräm mäni goimasan öz bildyγym kimin elijim. bujün sänün xātirüwä baǧün bäjimä dijäräm ǵessün bir nečä jerä elčilyγa.

nänä, män oni muni bilmäräm, iki ǵünä kimin mäni ǵäräχ evländiräsän; joxsa baš alyp urūsijätä ǵedäǧaγam.

oγlum, sän allah, belä sözdemä! män özümi öldürräm! neǧä »urūsijätä ǵedäǧaγam«? män dejirdim adamlar kimin säbr elä beš ǵün, on ǵün, bir häftä, ikä[1]) häftä. indi ki istämisän säbr elijäsän, män sabahynan bir ǵün ičindä bir gyz tapaǧaγam, ammā sora päšman ossan mänä däxli jox di.

ossun, här nolaǧax ossun, män iki ǵünnän artyx säbr elijämmäräm.

---

nänä čaγyryr öz gyzi bäjimi, häsänün janynda ona dejir: gärdäšün mäni täng̀ä ǵätti[2]), ǵörüsän ǵeǧä ǵündüz mäni bir sāat āram goimyr. bujün nahārun je, ǵet bir ik üš jerä, bälkä bir jaxči gyz gärdäšüwä tapasan.

bäjim: hahaha! nänä, gärdäšim mänä nä alaǧax äjä ona bir jaxči arvat tapam? vallah äjä mänä bir zäri čärgät alsa elä ǵüni bujün ona bir gyz taparam ki kör ǵözä goisan ačyssun.

[1]) Sandhierscheinungen sind nicht besonders als solche kenntlich gemacht.

[2]) Für ǵätirdi.

häsän: bağy, sän mänä män istädyγym gyzy tap, sänä zär čärgätdän sewai tāza čxan madamnan bir čäršablyx allam.

bäjim: mänim bu iki ǵözlärim üstä.

---

häsän ǵedir bazara. nänä öz gyzi bäjimä dejir: gyzym, bu oγlan annamyr ki evlänmax o biri išlär kimin adamun[1]) öz meiliinän olmas. evlänmaxda adam ǵäräχ hämīšä öz sälgäsin goja, dädä nänänün meili kimä ossa ona[2]) ala. män bu oγlanun aγzyn dada ǵätirräm. bujün ǵet šäräbänynun gyzi kečäl fatmanun elčilyγyna. män istiräm oni häsänä alam.

bäjim: nänä, sän allah! goi ǵedim bir jaxči ǵočäχ gyz tapym gärdäšimä. män istiräm ǵedäm haği räsul ǵilä, onun gyzi čox xošuma ǵälir.

gyzym, özün bilisän män dejirdim ki bu häsänä bir ǵüšmal verax, dā munnan sora evlänmax xusūsunda xudräilyγ[2]) elämäsün. xob, bu jolluγa eibi joχ di, ǵet, ǵör här kimi bäjänisän al gärdäšüwä.

---

bäjim čäršablanyp evdän čyxyr ǵedir tā haği räsulun evinä jetšir; gapyni döiür, bir arvad ǵälir gapyna[2]) ačyr. sälām äleikim!

äleik ässälām! bujurun ǵörax hardan ǵälisüs?

heš vallah, ǵetmišdim bazara čox jorulmušam bir as su istirdim ičäm.

bağy, sän allah, bujur ǵäl ičäri!

xēr, vallah ǵediräm jubanammaram, bēväx di, nänämün ağyγi ǵäli.

sän allah, bujur bujur hälä bir čubux čäχ jorgunuγu al!

bäjim ǵerir otaγa, külfät ǵälir rübändin ǵötürsüm.

bäjim: xēr zähmät čäχmijün, čox otura bilmäräm.

külfät: ax xanym, oturun bir gilas šärbät ičün!

jox vallah, šärbät ičämmäräm, bēväx di, allah atuwa rähmät eläsün!

baš-sta xanym!

külfät ǵedir o biri otaγa, haği räsulun gyzyna dejir: xanym, mušduluγumi ver, jaxči elči ǵälip.

haği räsulun gyzi: käs säsün! män istämiräm ärä ǵedäm.

xanym, vallah bularun växdi däi, gonax täläsir istir gessün, sän ǵet paltalarun däiš, ǵä bu šärbäti apar!

haği räsulun gyzi ǵerir sandyxāncjä, täläsiχ paltalaryn däišir ǵälir bir gilaş šärbät götürür aparyr gonaγa. ǵerir otaγa sälam verir aparyr šärbäti goijyr gonaγun gabaγyna.

bäjim: bujurun xanym, nijä zähmät čäkisüs? män heš räzi däiräm.

[1]) Nach dunklen Vokalen Genetivendung bald *un* bald *yn*. Im Text ist *un* durchgeführt.

[2]) Siehe S. 6 Anm. 1.

xēr, bu bir zähmät däi!

bujurun oturun xanym!

xēr vallah baγyšlijün, išim var.

siz allah! oturun bir sāat danyšax!

baš-stä! goijun ǵedim bir čubux ǵätirim sora ǵälim.

haǧi räsulun gyzi ǵedir čubux ǵätirsün, bäjim haǧi räsulun arvadyna dejir: xanym māšallah, nä jaxči ädäbli gyzuz var, nä ǵöčäχ di! allah jaman ǵözdän hifs eläsün!

xanym, mänimki dä elä bu gyz di.

haǧi räsulun gyzi čubux älindä vāryd olur.

bäjim: xanym siz allah! nijä buγädir zähmät čäkisüs? siz mäni xiǧälät eladüs!

haǧi räsulun gyzi: xanym, bular nä färmāiš di? bir čubuγun buγädir täfsili jox di. baγyšlijün, män ǵediräm mitbaγa, išim var.

haǧi räsul gyzi čyxyr otaxdan, durur pärdä dalysynda gulaγ asyr ǵörsün munun xusūsunda nä danyšaǧaxla.

bäjim haǧi räsulun arvadyna: xanym, bir belä ǵözäl ǵöčäχ gābil xānädar gyzi nijä bäs indijä kimin ärä vermämisüs?

xanym, özün ǵörüsän äli išläχli di. män onsuz dirilyχ elijämmäräm, tamam bu evün išlärin täχ ǧanyna o ǵörär, äjä bir ǵün o evdä olmasa, tamam išlär tökili galy. joxsa mänim munnan artyx arzum jox di, haǧ-aγa da čox arzu elär ki bir šärbätün tojun ǵöräidi, här täräfdän dä istijäni var di, ammā hälä ki belä galyp.

bäjim haǧi räsulun arvadyna: xanym, män istiräm sizün gyzi gärdäšimä alam.

haǧi räsulun arvadi bäjimä dejir: xanym, hälä čox tez di, haǧaγa istir ǵessün käbläjä, ǵeidmijinǧä hälä bu xsūsdä danyšmax olmas.

xanym, vallah bujün män ǵedäǧaγam šal üzüχ jollijim.

vallah mänä däxli jox di, haǧ-aγa bilär.

dahy män bilmiräm, ǵedip belä ki dedim šal üzüχ jollijaǧaγam. mänim ǵözüm šärbät xanymi tutup, oni ǵäräχ män gärdäšimä alam. hälä xudāfis!

xanym, vallah čox tez di, nijä belä täläsisüs? bir istikan da čai ičün, bir čubux čäkün!

xēr xanym, ǵün ǵünarta di, ǵäräχ ǵedäm xanymym nijäran galy.

xob xanym, män čox israr elämäräm, indi ki meilüz var täšrif aparun, ammā xāhiš eliräm bizi jaddan čxatmijün, män dä čox istäräm ki sizä ǵäläm.

xēr xanym, bu ävväl dähwä[1]) idi, fürsätim dä jox di, joxsa čox oturup danyšaǧaγydym. siz mänä čox xoš ǵälisüz, dahi istiräm ǵedäm.

[1]) Aus däfʿä

haği räsulun arvadi öz gyzi šärbäti uğadan čaγyryr: šärbät, ġä, xanyma rübät ġäti, pärdä tut!

šärbät ki indijä kimin gapi dalysynda durup bu söhbätlärä gulaγ asyrdi nänäsi čaγyranda javağğa ġetdi o biri otaγa, ordan dübärä jejin ġäldi otaγa: xanym, nä bujurusus?

šärbät, rübät ġäti, xanym istir ġessün.

šärbät gonaγa dejir: xanym nijä belä tez ġedisüs? bir sāat oturun danyšun!

baγyšlijün, xanyma ärz elädim, elijä bilmäräm artyx oturam, inšallah bu säfär ġäländä sänä üzüχ ġätiräğaγam, onda čox oturram.

šärbät bu sözi ešidändä rübändi ki ġätirmišdi gonaγa versün, atdi bäjimä täräf, gašdi ġetdi o biri otaxda ġizländi. haği räsul arvadi bäjimä dejir: xanym siz allah! ušaγun üzün ašmijün! ġörüsüz neğä otanyr gačyr ġizlänir.

xanym, munnan sora o arvad olağax, bir nečä günnän sora tojun da elärux, dā nä vaxda kimin evdä galağax? hälä xudāfis!

xanym säbr elä, sän allah, ġoi ġässün pärdä tussun.

haği räsul arvadi šärbäti uğadan čaγyryr: šarbät! šärbät! särbät ğävab vermir.

gyz! sännänäm, tez ol ġäl pärdä tut!

šärbät ġälir pärdä tutur. bäjim gapydan čxanda šärbätün üzünnän öpür.

hälä xudāfis xanym!

xudāfiz ġälinim!

šärbät ġinä goijyr gačyr, bäjim ġedir. haği räsulun arvadi evdäki aγbirčäji[1]) čaγyryr: säräbāni, šärbätä ġinä elči ġälmišdi, äγlün nä käsir, bular neğä adam dyla?

xanym, vallah ġäräχ čox jaxči adam olala.

säräbāni, istiräm hağ-aγa evä ġäländä šärbätün xsūsunda danyšam, oγlanun bağysynnan čox xošum ġäldi. vallah män hağ-aγanun jerinä ossam, dahy bu säfär bu iši gurtarram. gyz dä böiüjüp on iki jašy var, munnan artyx dahy nä ġözätdamax?

säräbāni: älbätdä xanym.

säräbāni ġedir öz išinä. haği räsulun arvady da ġedir öz otaγyna.

---

bäjim ġedir jetšir evä, gapyni döiür, nänäsi ġälir gapyna ačyr. bäjimün nänäsi dejir: ġä ġörax gyzym, oγlan ġälmisän ja gys?

nänä, mušduluγumi ver, gärdäšimä bir jaxči gyz tapbyšam.

nänä dejir: gyzym, indi ki bäjänisän, baš-stä, bu häftänün ičindä bu iši tamām eläräm. ammā ġäräχ šal üzüχ xusūsunda bir jaxči fikr

[1]) aq pirčäχ = Weißlocke, alte Magd.

elijax. mänim bir šālym var, ki dädün mänä toi elijändä jollamyšdi, hälä oni jollijax haği räsulun gyzyna. ammā üzüχ iši bir az čätin di. bilmiräm oni neğä elijäğaγux. mänim özümün bir älmas üzüjüm var, ammā čox kčiχ di, čätin ona rāzy olala.

nänä, hälä ğäräχ män ğedip bir dähvä danyšağaγam bularun hammysynun gärāryn onda gojarux.

ğeğä haği räsul ğälir evä: xanym, nä var nä jox?

hağ-aγa, bir zad jox di.

aγbirčäχ gähväxanadan pärdäni gōuzur: hağ-aγa, sännän ğizlädir, bujünnäri šärbät xanyma elči ğälmišdi, bir jaxči näğib hörmät di. šärbät xanymi istir öz gärdäšinä alsun.

haği räsulun arvadi aγbirčäjä dejir: fizullux elämä, käs säsün! sän burda xäbärči garga olmusan?

bäli xanym, nijä ğizlädisän? vallah ğäräχ šärbät xanymi ärä verax.

haği räsul: xob, hälä daava märäkä lāzim däi, bir āram tutup mänä täfsilin näγl elijün ğörüm.

haği räsulun arvadi ävvälinnän āxirä kimin här nä olmušdi näγl elädi, onnan sora dedi: dahy hağ-aγa, munnan artyx män elijä bilmäräm gyzi evdä saxlijäm, böiüjüp jekkä dävä olup.

haği räsul: āxi hardan istillä? ğörax näğür adam dyla.

čox jaxči adam dyla. elä bağysi bäjim xanymun oturup durmaγynnan määlum di. män bilmäräm, bu bir iki ğün ičindä gyzä nä ki lāzim di ğäräχ alasan ki onun ğähāzyn düzäldim.

haği räsul: bu čätin iš oldi, mänim bu ğünnärdä heš pulum jox di, onnan sora sän ğäräχ danyšasan ğörax nečä dana üzüχ ğätirağaxla, nečä tāgä šal, älbätdä ğümüš aina guranda ki määlum di, o da öz jerindä.

haği räsul arvadi dejir: sabah oli ki oγlanun bağysi ğässün bularun hammysyn danyšağaγam. ammā sän, belä ki dedim, här jannan di ğäräχ iki ğünün ičindä šärbätün ğähāzyna pul sazlijäsän [1]).

vallah, määttäl galmyšam, heš bilmiräm hardan düzäldäğaγam. hälä sän sabahlari šal üzüjün gärāryni goi tā ğörax neğä olur.

jaxči di, män ävväl iki dana üzüj istijäğaγam, biri čox jaxči älmas, o birisi dä jāgutdan zümürrüddän här birisi olur ossun, üš tāgä dä šal dijäğaγam, biri äsli kišmiri, ikisidä kirman šāly; ğörax bularun altyna ğiräğaxla jā jox.

älbätdä ğäräχ gyz alan älmas üzüji dä ğätirsün, kišmiri šal da ğätirsün. män dä guvväm gädäri šärbätün ğähāzyni belä elämijağaγam ki az ossun, bizim üčün äsbābě xiğälät färähäm ğässün. ammā heš

[1]) vgl. persisch čāre sāz.

bilmiräm mäsälän ğähaz näγädär pul tutağax. män dejiräm otuz gyrx tümän bäs di.

kiši nä danyšysan? otuz gyrx tümän heš ğähāzun bir sülsini ğörmäs. belä ossa, män bu išün öhdäsinnän ğälämmäräm. män elijä bilmäräm ğedäm xälgün bašyn gyrxam.

ki nä var? šärbätä ğähaz lāzim di, män ik il di istäräm käbläjä ğedäm düzäldämmiräm!

---

häsän ğäldi evä. bağysi bäjim häsänä dejir: dadaš, mänim muš-duluγumi ğäräχ veräsän, bir näfär čox jaxči gyz sänä tapbyšam. bax lap özün bäjänän di: gašlari gözläri gärä, aγzi psteji, burni kičiχ, üzi ğirdä, äl-äjaγy lap kičiχ, sašlari jerdän sürünür. dahy nä bašüwa aγrydym? bir gyz di ki bu šähärdä tajy [1]) jox di. ammā biliräm ki xärğün čox olağax.

häsän: bağy, ğöčäj ossun, näγädär xärğ olağax eibi jox di. sän mänim väkilim sän.

bäjim: dadaš, män ävvälinnän dejiräm, bax, lap lap äsğiji: bir dana jaxči älmas üzüχ, älli tümän gīmäti, bir tāgä kišmiri šal, o dä heč olmasa jetmiš tümän gīmäti, bir ğümüš aina, š dört dästä gumaš paltar, iki däs čit paltar, bir ğüt bašmax, bir kisä hännā, bir pātyl nabat, onnan sora airy xyrymxyrda da määlum di. hälä dadaš, bular mänim xijālym di, bilmiräm olar nä zyrna čalağaxla.

häsän: bağy, belä ki sän dejisän mänim elä evimi istisüz jyxasus. neğä ki älly tümännyx älmas üzüχ, kišmiri šal? olar nijä lāzim di? gänd, nabat, bir iki däs paltar, aina, guran, bular düz di, ammā munnan artyγynun män öhdäsinnän ğälämmäräm.

bäjim: dadaš, balyγ istijän götün sowux sua gojar. istisän bir jaxči jerdän arvad alasan, lap äsğiji bu di ki dedim. ğäräχ bir iki üz tümänä kimin xäš [2]) gojasan. istämisän, nänünnän dä xäbär al.

häsän: dahy män här nä bašara bilsäm elijağaγam, ammā sän dä ğäräχ belä elämijäsän ki män öhdäsinnän čxammijam.

bu växki väx bäjimün nänäsi ğälir, ğälip häsänä dejir: oγlum, mušduluγumi ver, bağün sänä jaxči bir gyz tapyp, ammā bu šärtinän ki ona vädäläduγun čäršabynan čärgäti alasan.

nänä, jaxči mänä ğün aγlysus [3])! belä ki bağym dejir, bir zyrna xäš gabaxda var.

oγlum, älbätdä, toi elijän ğäräχ xäš goja.

[1]) tai ist das eine von einem Paar, vgl. osm. tek.

[2]) = xärğ.

[3]) Der Sinn dieser Redensart ist der in der Übersetzung angegebene. Eine Erklärung konnte mir auch Herr Bāgiroghli nicht geben.

hälä, nänä, bular ǵečär, dejiräm, nävax bu iši gurṭarağaxsus?

oγlum, bu belä bir iš däi ki bir ǵündä baša ǵässün. adam bir belä alt ailyx olmas. goi, biz bir säbrinän höwsäläinän bu iši baša ǵätirax.

nänä, belä ki siz tutmusuz män ǵäräχ bir ik ai dahy ǵözätdijäm.

jox, oγlum, ik ai lāzim däi; sän sabah ǵet, bağün dijännäri al ǵäti evä. dahy sänün išün jox di, biz özümüz näγädir ki mümkün di tez baša ǵätirağaγux.

baš-stä, nänä.

---

sabah häsän ǵedir bazara, här nä ki lāzim di, alyp ǵätirir bağysyna. bäjim olara aparyp gojur sandyγa, sora čärsab-čorablanyr, ǵedir ǵinä haği räsul ǵilä, ǵinä gapyni döiür. bu jol haği räsulun arvady gapyna ačyr, bäjimi čox iχtirāmynan ǵečirdillä gonaγ otaγyna. bäjim dejir: xanym, dedγγym düz oldi, ǵälmišäm šärbät xanymun sual ǵävābyna. bujün ǵäräχ bu iši män gurtaram.

xanym, belä äǧäleinän iš olmas. gojun bir ǵörax haǧ-aγa nä dejir. biz heš hāzyr däirux.

xanym, neǧä ki hāzyr däirux? munun bir täfsili jox di. män indi ǵälinimi nišannaram, sora siz dä bir iki ǵünä här nä ki lāzim di düzäldisüs.

xanym, bular nä färmāiš di? šärbätün heš ǧähāzy jox di, ǵäräχ män ägällän bir ikä häftä mäšgul olam ona ǧähas tutmaγa.

harda di šärbät xanym? bujurun ǵässün, män istiräm onun barmaγyna üzüχ taxam.

haği räsul arvadi šärbäti čaγyryr. šärbät ǵälir ičäri: gyzym ǵäl oti!

šärbät istir nänäsinün janynda otusun.

bäjim dejir: xanym, bujurun jaxyna!

šärbät: jaxči di xanym!

xēr, siz allah, bir az ǵälün gabaγa.

šärbät gabaγa ǵäländä bäjim gärdäši aldγγy älmas üzüji taxyr šärbätün barmaγyna. onnan sora dejir: xanym, zähmät čäχ, mänä bir čubux dä ǵäti müräxxäs olum.

šärbät otaxdan čyxyr.

bäjim haği räsul arvadyna: xanym, indi bu jol xāhiš eliräm, siz dä dijün ǵörax nečä däs paltar ǵäräχ ǵätirax.

haği räsul arvadi: xanym, bizdä, vallah, hämišä räsmě di: alty däs gumaš paltar, dört däs čit, üš dana üzüχ, iki tāgä kišmiri šal, bir tāgä kirman šāli, üč üs tümändä käbin.

xanym, buǧür ki siz dejisüs čätin bu soγda baša ǵälä, čün bizim taifada iki üz tümännän artyx indijä kimin käbin käsilmijip. bilmiräm nänäm muna rāzy olağax jā jox.

xanym, män jalan demäräm, män dä rāzy ossam, haǧ-aɣa goimas ki üč üs tümännän äsǵiχ käbin käsilä. ǵüni bujünä kimin bizim taifada heč üč üs tümännän äsǵiχ käbin käsilmijip. haǧ-aɣanun gärdäši gyzi bülgeis xanymun üč üs tümän käbini di. mänim dajym gyzi ümmě külsüm xanymun da käbini üč üs tümän di. dahy nä bašuza aɣrydym, bu mätläb čäräsyz di. bu bizä bir böjüχ eibě di ki šärbätün käbini öz taitušlarynnan [1]) äsǵij ola. paltar xsūsunda demiräm, oli ki bir däs iki däs artyx äsǵij ossa, eibi olmija, ammā lap xätirǧämäm ki käbin üč üs tümännän bir dīnar äšaɣa ola bilmäs.

bäjim: xanym, bularun hammysyni ǵedip xanymynan danyšaǧaɣam, ǧävābyn da ǵätirräm sizä, ammā biliräm ki üč üs tümän käbinä gärdäšim dä rāzy ossa xānym čätin rāzy ola. vallah, männän ešidsüz elä muni iki üs tümännyxda baša ǵätirrux. vallah, bizim taifada indijä kimin iki üs tümännän artyx käbin käsilmijip. xanymun dä käbini elä iki üs tümän di.

bäjim xanym, sän dä elä mänim bir gyzym sän, düzü bu di ki mänim özümün dä čox israrym jox di käbinün üč üs tümän olmaɣyna. män dä istiräm tezlyɣynan bu iš düzässün, ammā neǧ-elijim? haǧ-aɣadan gorxyram, biliräm ki o heš väx rāzy olmas šärbätün käbini üč üs tümännän äšaɣa ola.

xanym, bular hammysi baɣly di sänün meilüwä.

baš üstä, bäjim xanym, haǧ-aɣa evä ǵäländä bašardyɣymǧan älläšaǧaɣam ki haǧ-aɣany rāzi elijim.

xanym, dahy män müräxxäs oluram, dā airi färmāišüz nä mänä di?

xanym, dahy bir ärzim jox di. ümid ǵäräχ allāha baɣlamax. äjä gismät ossa, allah annylaryni jazmyš ossa, bir birinä jetišäǧaxla.

bäjim durur, otaxdan čyxanda dejir: xanym, dā män müräxxäs oluram, xätirǧämäm ki inšallah bu säfär ǵäländä tämam išlär gurtulmuš olaǧax, hälä xudāfis!

haǧi räsul arvadi: xanym, heš širnixurannyx xsūsunda danyšmadux.

xanym, dā o määlum di, inšallah bir iki š ǵünä širni xurannyɣy dä eläsüs, hälä xudāfis!

bäjim otaxdan čyxyr, gähwäxanadan tāzadan otaɣa täräf ǵedip haǧi räsulun arvadyna dejir: xanym, baɣyšlijün, aina guran nävax jollijax?

gyzym, hälä goi bu sual ǧävablar bir gurtussun! aina guran jollamax čätin däi.

xanym, hälä xudāfis!

[1]) taituš der Altersgenosse.

bäjim gähväxanadan čyxyr, häjāta jetišändä haği räsulun arvadi: xanym, javaš ǵedün, däskäšlärüzi jāduzdan čyxatmysus. haği räsul arvadi däskäšlär älindä ǵälir bäjimä täräf: xanym, bujurun!

iltifātuz artyx ossun! bayyšlijün, garīb, jādyma düšdi heš käbin kāsmax xsūsunda danyšmadux. bizim täräfimizdän haği molla häsän ali aγa olağax, sizün täräfüzdän kim olağax?

xanym, bilmiräm oni dä gäräχ haǧ-aγa määjjän elijä. hälä ǵörax näǧür olur.

xudāfis xanym!

xudāfis xanym, mänim dilimdän čox čox sälam xanymuza ärz elijün!

baš-stä, iltifātuz artyx ossun!

bäjim ǵälir jetšir gapa aγzyna. ordan haği räsulun arvadyna dejir: xanym, siz heš demädüz ki nävax bizä ǵäläǧaxsus. xanymym čox istir ki sizinän bir ǵörüššün.

haği räsul arvadi bäjimä täräf ǵälä ǵälä dejir: xanym, vallah män özümdä čox istirdim ki xanymunynan ǵörüšax, ammā ǵörüsüs ki bu iš düšüp gabaγa, män ǵäräχ šärbätün ǵähäziinän mäšgul olam. munnan sora allah goisa čox växlär olağax.

dä män bilmiräm xanym, siz allah, härvax bašarsus sizdä bizä bir täšrif ǵätirün. xudāfis xanym!

bäjim ǵedir evä, haği räsulun arvadi dä ǵeitir otaγa.

šärbät ǵälir nänäsinün janyna. haği räsulun arvadi šärbätä dejir: gyzym, sänün išün dä az galdi gurtula.

xanym, mänim nä išim?

gyzym, bäjim xanymynan bujün här xsūsda danyšdux ki üš ǵündä ǵäräχ išlärün hammysi gurtula. olardan šal, üzüχ, beš alty däs paltar, belä ki demišäm, ǵäräχ ǵälä.

xanym, älbätdä siz jaxčysin bilisüs, ammā mänim heš zādym hāzyr däi.

gyzym, bularun täfsili jox di, üš ǵün ičindä bularun hammysyni xālun šäräfinän gurtarram.

xanym, sāhib ixtiārsus.

šärbät čyxyr gähväxanejä, aγbirčäχlärdän xäbär alyr: rūγija, heš bilmiräm nyšannymun adi nä di, özü nä ǧür di.

xanym, älbätdä bular nänün hammysyn sorušup bilir. mäslähät olmasa säni heš vermäzlä.

---

bäjim ǵäldi evä, nänäsi häsän evdä oni ǵözätdirdi. otaγa ǵirän kimin nänäsi dejir: ǵäl ǵörax gyzym, inšallah gurtarmysan, ǵäl oti näγl elä ǵörax!

bäjim čärsab čorabyn ačyr ġälir, nänäsinün janynda oturup dejir: nänä, här zadda jola ġedärux. haġi räsul arvadi čox jaxči näġib adam näzärimä ġälir; juxarydan äsaγija ġälännärdän di. haġi räsul dört beš il munnan iräli čox bir döwlätdi tāġir idi, bir hamamy var idi, beš alty evi var idi, jaxči mötäbär tiġāreti var idi, kirman ališ veriši var idi. ammā bir nečä ildän bu jana bīčāränün iši bir az äsġiχläšip. här sürätdä belä ki män ġörüräm üč üs tümännän äsġiχ käbinä rāzy olmijaġaxla. mänim näzärimdä käbin üstündä čox dajanmaγa ġälmäs. biz ki indi üč üs tümän sajyp vermijaġaγux. müntahā bu di: käbin kāγazynda bir kälmä söz di jazylaġax: häsän ki ony alan kimin bošamijaġax da bu sürätdä nijä biz čox dajanax?

bäjim nänäsi kökälip gyzyna aġyxly aġyxli dejir: gyz, sän nä annamaz adamsan! no oli häsän oni bošamijändä? här sürätdä üč üs tümän borġi olar; män istämiräm ki oγlum bu jükün altyna ġersün. dünjānun guiruγi uzun di, bälkä häsän bir ġün xošuna ġälmädi istädi gyzi bošasyn, jā haġi räsulun gyzi nänäġib čyxdi, oγlum lābidd galdi bošasun. o växläri hardan üč üs tümän tapaġax?

nänä, belä ki sän dejisän bu išlär heš väčinän düzälmäs. belä ki män ġümän eliräm nä gyz nänäġib di nä dä häsän oni bošar.

häsän: nänä, baġym düz dejir, bu ġür zaddary čox gurtdalamaγa gälmäs. iš ġälip bura jetšip elä üč üs tümännyx dä eibi jox.

nänä: oγlum, ixtiār sännän di, ammā bax, män dejiräm, sora päšman ossan, soraki päšimannyx da bāra bitirmäs.

ossun, nänä, päšman ossam öz boinuma.

čox jaxči oγlum, indi ki belä di, baġün dijännäri bujün ġet al ġäti tā biz dä sabah aina guran jollijax.

baš-stä nänä.

---

häsän ġedir här nä ki baġysi demišdi, bazardan alyr ġätirir evä. bäjim sabahynan ġedir haġi räsul ġilä, här nä ki gärdäši almyšdi hammyšyn haġi räsul arvadyna näγl elir. onnan sora dejir ki: xanym, da munnan artyx jubandyrmaγa ġälmäs. män ġediräm sabahlari aina guran jollijam, siz dä bu bir iki ġündä širnixurannyγi elijün ki onnan sora tezlyγynan käbin käsissün.

xanym, belä äġäleinän olmas. biz hälä hāzyr däirux. eibi jox di, aina guran jollijün biz dä širnixurannyγi elärux, käbin dä käsili, ammā gabaxġan dejiräm hälä bu tezlyxdä tojulmas. āxi özüz bilisüz män dä ġäräχ gyzun xyrymxyrdasyn jer be jer elijäm.

älbätdä xanym, düz bujurusus ammā bular o γädir tul čäχmäs. müntahā bir häftädä bular hammysi baša ġäli.

här sürätdä xanym, bašardyγymġan älläšaġaγam tez gurtaram.

xanym, širnixurannyγi hansi ǵünä gärar gojusus?

vallah, oni dä ğümä güni, ajun dördindä. bir nečä näfär čaγyrux, ammā mänim xijālym čox tūlĕ täfsil vermax däi.

älbätdä xanym, nijä lāzim di xälgi tökäsüz bura? elä on ombeš näfär čaγyrsuz bäs di.

bäli xanym, gärar muna oldi ajun dördindä širnixurannyx di.

xanym, käbin käsmäni nävax istisüz ossun?

käbin käsmänün iši bir az čätin di. haǧ-aγeinän ǵäräχ danyšax. täγvīmä baxmax ǵäräχ, sāat määjjän elämax. bu häftä ki taht äššuā[1]) di, heč olmas. o biri häftä dä düšür säfär ajynun āxyryna. vallah heš bilmiräm nävax bu iši baša ǵäräχ ǵätirax.

xanym, män dahy müräxxäs oluram, här nä elisüs tez elijün. män özüm dä rāzy olmaram ki käbin käsmä xoš sāatda olmasun, ammā bilmisüs xanym, gärdäšim mäni nä täläsdirir. bälkä haǧi mirzā ğälil aγa istixāre elijä. allah jol versä daha säfär ajynun āxyryna baxmaγa ǵälmäs.

baš-stä xanym, ǵeğä haǧ-aγeinän dä dänyšaram, ğävābyni sizä jollaram.

xeili xob, iltifātuz artyx ossun! män müräxxäs oluram, ammā xāhiš eliräm haǧ-aγanun da boinuna goijun ki käbin käsmäni jubatmasun, čün ki gärdäšim häsän dä toi elijännän sora istir bir märāγejä ǵessün.

baš-stä xanym, mänim müzāigäm jox di.

xudāfis xanym!

iltifātuz artyx, čox xoš ǵäldüs!

bäjim ǵedir evlärinä, ammā küčädän ǵinä ǵeidir haǧi räsul ǵilä: xanym baγyšlijün, jādymdan čyxdi, sizä ärz elijäm: sabahlari män ǵedağaγam hamama. xāhiš eliräm, haǧ-aγeinän här nä danyšmyš ossuz dijün külfät ǵässün bizä ärz eläsün.

baš-stä xanym!

xudāfis xanym!

bäjim ǵedir evlärinä. haǧi räsul dä ǵeğä ǵälir evä, här nä ki arvadi bäjiminän danyšmyšdi hammysynnan xäbärdar olur. ammā heš väčinän käbin käsmänün säfär ajynun āxyryna düšmaγyna rāzy olmyr, čün ki arvadyna dejir: nečä dähvä säfär ajynun āxyrynda käsilän käbinnär bädjümn olup! män heš goja bilmäräm ki šärbätün käbini säfär aji čyxmamyš käsissün.

haǧi räsul arvady haǧi räsula dejir: män özüm dä rāzy olmaram säfär ajynda käbin käsmä ossun, bujün bäjim xanyma da elä demišäm ki

[1]) »Unter dem Glanz« der Sonne, die Zeit zwischen dem heliakischen Untergang und Aufgang eines Planeten.

käbin käsmäni gojax räbilävväl ajyna. müntahā köräkän bir az täläsir, älbätdä oni da rāzi elijağaxla. indi här zaddan vāğib, gyzün ğähāzyni ġäräχ tezlyγynan jer bejer elämax. heč olmasa bir däs färš, š dört däs jorgan döšäχ, bir däs köräkänä paltar, mühür gabi, saγdiša bir däs paltar, onnan sora čox airi xyrymxyrda ki olari ġäräχ özüm jer bejer elijäm. jaxči, jadyma düšdi: beš mežmeji müryigap, jā heč olmasa hač šēx gabi, bir ğüt ġümüš ğääbä, bir ğüt ġülabdan, üš ğüt sändäl, iki dana miz, iki dana samavar, biri väršo biridä misvar, bir väršo gähväğūš, iki dana böjüχ čaidan, dört dana mis mäžmeji, iki ğüt šärbät tüngi, iki däs širni gabi, vä bulardan sevai čox xyrymxyrdalar ki indi jādymda däi. bularun hammysi ġäräχ bir häftänün ičindä düzälä.

hağı räsul: mänim ki muzāigäm jox di, här nä män bašara bilsäm alağaγam, ammā otax färši bir az aγyr di, heč olmasa jüz tümän elä färš tutar. bälkä bir ğür elijäsän färš mouguf ola.

šärbät ki bu sözlärä gulaγ asyrdi, elä söz bura jetšändä ki dädäsi dedi: färš bahā di, tärhiinän[1]) durdi ġetdi o biri otaγa, bašlada aγlamaγa.

hağı räsul arvadi: ġördün, gyz neğä ağyγ elädi, ġetdi. män tanyram āxir öz gyzymi: tā o öz istädyxlaryni aldyrtmijinğän äl čäχmijačax.

hağı räsul ağyxli uğa säsinän: čog gälät elär, adamun ġōali čox zad istär, ammā ġäräχ mümkün ola. mümkün olmijannan sora män hardan düzäldağaγam?

hağı räsul arvadi ärinä ğävab vermämiš ġedir gyzynun janyna: gyzym, nä var, nijä belä tutulmusan?

šärbät heš ğävab vermir. nänäsi ġälir jaxyna, äliinän gyzynun bašyn juxari gōuzijända ġörür ki šärbät aγlyr. gyzym, nä var? sänä nä olup nijä aγlysan?

šärbät istir danyšsun ammā aγlamax boγazyn tutur danyšammyr, üräχlänir, dā artyγ aγlyr. nänä gyzyni gučaxlyr, üzünnän öpür, dejir: gyzym heš guss-elämä, biliräm dädän färši istir boinunnan salsun, ona ġörä aγlysan. ammā xātirğäm ol, äjä dädün dä almasa, özüm ölmämimišäm, süzänimi, ġärdänbändimi, golbaxlarymi ġirō goimali jā satmaly da olmuš ossam sänä färš alağaγam.

šärbät aγlyja-γlyja dejir: nänä, allah säni mänä čox ġörmäsün, män biliräm ki sän heš zāduwi mänä müzāigä elämäsän, ammā män rāzy olmaram ki sän männän ötür zaddaruwi ġiro gojasan. intahāsi bu di, dädäm almasa färš, män dä ärä ġedmäräm.

[1]) ترحیله.

Wie man in Persien heiratet.

Ein Junge sagt zu seiner Mutter: Mutter, verheirate mich!

Mein Sohn, was ist das für eine Zeit für dich, zu heiraten? Warte, bis deine Base Alije groß wird, die will ich dir nehmen.

Mutter, ich bin 14 Jahre alt, wie lange soll ich denn noch warten? Die Alije ist 10 Jahre alt und kein Kind mehr; wenn du wolltest, bei Gott, so brächtest du es heute noch in Ordnung.

Junge, du weißt, daß dein Oheim sehr reich ist, deswegen kommen von allen Seiten die Brautwerberinnen für Alije; es sind viele Liebhaber für sie da, aber das Mädchen möchte gern zu dem Sohn ihres Nachbars Hadji Nedjef gehen; aber da Hadji Nedjefs Sohn arm ist, will der Oheim sie ihm nicht geben. Warte noch ein Jahr, bis das Mädchen das 11. Jahr erreicht hat, dann spreche ich mit dem Oheim, und wenn die Alije auch keine Lust hat, hole ich sie dir mit Gewalt.

Ja Mutter, deswegen aber mußt du nun noch heute meine ältere Schwester Bäjim [1]) auf die Brautschau schicken, daß sie mir ein Mädchen ausfindig macht. Ich kann nicht noch ein Jahr sitzen und warten, bis Alije groß wird und ich sie dann nehmen kann, außerdem ist die Alije auf einem Auge scheel und überhaupt sehr häßlich, ich nehme sie auf keinen Fall.

Junge, das verstehst du nicht; wenn sie auch scheeläugig und häßlich ist, so ist sie doch dein Eigentum; ich kann doch nicht den Sohn von Hadji Nedjef oder irgendeinen anderen die Alije nehmen lassen, daß er das Geld deines Oheims kriegt?

Mutter, auf jeden Fall schicke meine Schwester Bäjim heute fort, daß sie nach ein paar Stellen geht und mir womöglich ein Mädchen sucht, das hübsch und reich zugleich ist. Bei Gott, wenn man mich machen ließe, wie ich wollte, ich wollte weder die Alije nehmen noch des Oheims Geld haben.

Sohn, ich weiß, du läßt mich doch nicht tun, wie ich's für gut halte. Ich will dir zu Gefallen heute deiner Schwester Bäjim sagen, daß sie nach ein paar Orten zur Brautschau geht.

Mutter, es ist mir alles ganz gleich, du mußt mich bis übermorgen verheiraten; wenn nicht, dann mache ich mich auf und gehe nach Rußland.

Kind, um Gott, sage so etwas nicht! Ich bringe mich um! Was soll das heißen: »Ich gehe nach Rußland?« Ich meinte, gedulde dich wie ein vernünftiger Mensch noch fünf oder zehn Tage, ein bis zwei Wochen. Da du aber nicht warten willst, so will ich dir morgen am

[1]) بیبکم.

Tage ein Mädchen ausfindig machen, aber wenn du es nachher bereust, so geht's mich nichts an.

Das mag sein, mag sein was will, ich kann nicht länger als zwei Tage warten.

Die Mutter ruft ihre Tochter Bäjim und sagt zu ihr in Hasans Gegenwart: Dein Bruder setzt mir hart zu, du siehst, er läßt mir Tag und Nacht keinen Augenblick Ruhe. Wenn du heute gegessen hast, so geh einmal nach zwei, drei Stellen, daß du für deinen Bruder ein gutes Mädchen findest.

Bäjim: Hahaha! Mutter, was wird mir der Bruder kaufen, wenn ich eine gute Frau für ihn finde? Bei Gott, wenn er mir ein goldgesticktes Kopftuch kauft, so suche ich ihm noch heute ein Mädchen, von dem selbst ein blindes Auge sehend werden soll, wenn man es davorstellt.

Hasan: Schwester, finde mir das Mädchen, das ich wünsche, und ich kaufe dir außer einem goldgestickten Kopftuch einen Umhang von allerneuester Mode.

Bäjim: Auf meine beiden Augen!

Hasan geht zum Basar. Die Mutter sagt zu ihrer Tochter Bäjim: Kind, dieser Junge versteht nicht, daß das Heiraten nicht wie andere Dinge so geht, wie man selbst Lust hat. Beim Heiraten muß man immer den eigenen Geschmack unterwegs lassen und die Person nehmen, die den Eltern gefällt; ich will dem Jungen schon etwas Rechtes zu schmecken geben. Geh du heute zur Brautschau nach der kahlen Fatme, der Tochter von Schähräbani. Die will ich für Hasan nehmen.

Bäjim: Mutter, um Gott, laß mich gehen und meinem Bruder ein gutes und hübsches Mädchen suchen. Ich will zu Hadji Räsuls gehen, dessen Tochter gefällt mir sehr gut.

Kind, du weißt selbst, ich meinte, wir sollten diesem Hasan eine Lehre geben, damit er beim Heiraten nicht wieder nach seinem eigenen Kopfe geht. Aber gut, für diesmal soll es nichts ausmachen, geh und nimm für deinen Bruder jemanden, der dir gefällt.

Bäjim legt den Straßenumhang an, tritt zum Hause hinaus und geht, bis sie zum Hause des Hadji Räsul kommt; sie klopft an die Tür, eine Frau kommt und macht die Tür auf. Friede über Euch!

Über Euch sei Friede, bitte sehr, woher kommt Ihr?

Nichts, bei Gott, ich war auf den Markt gegangen und bin sehr müde geworden, ich wollte nur ein wenig Wasser trinken.

Schwester, um Gott, bitte komm herein!

Nein, bei Gott, ich gehe, ich kann mich nicht aufhalten, es ist spät, meine Mutter wird böse.

Um Gott, bitte sehr, rauche doch eben eine Pfeife und vertreibe dir die Müdigkeit!

Bäjim tritt ins Zimmer, das Mädchen kommt, um ihr den Schleier abzunehmen.

Bäjim: Nein, bitte bemüht euch nicht, ich kann nicht lange bleiben.

Das Mädchen: Ach Chanum, nehmt doch Platz, und trinkt ein Glas Scherbet!

Nein, bei Gott, ich kann keinen Scherbet trinken, es ist spät, Gott möge sich deines Vaters erbarmen!

Wie Ihr befehlt, Chanum.

Das Mädchen geht ins andere Zimmer und sagt zu Hadji Räsuls Tochter: Chanum, gebt mir den Botenlohn für die gute Nachricht, es ist eine nette Brautschauerin gekommen.

Hadji Räsuls Tochter: Schweig, ich will keinen Mann haben.

Chanum, bei Gott, das ist jetzt nicht an der Zeit, der Gast hat's eilig und will gehen, geh, zieh dich um, komm und bring dann diesen Scherbet hinein!

Hadji Räsuls Tochter geht ins Garderobezimmer, zieht sich eilig um, kommt, nimmt ein Glas Scherbet und bringt es dem Gast. Sie tritt ins Zimmer, grüßt, trägt den Scherbet und setzt ihn dem Gaste vor.

Bäjim: Aber ich bitte Euch, Chanum, warum macht Ihr Euch solche Mühe, das ist mir gar nicht recht.

Aber nein, das ist doch keine Mühe!

Bitte, nehmt doch Platz, Chanum!

Nein, bei Gott, entschuldigt, ich habe zu tun.

Um Gott, setzt Euch, daß wir uns ein wenig unterhalten!

Wie Ihr befehlt, laßt mich nur gehen, eine Pfeife holen und dann wiederkommen.

Hadji Räsuls Tochter geht, um die Pfeife zu holen, Bäjim sagt zu Hadji Räsuls Frau: Chanum, maschallah, was habt Ihr für eine nette höfliche Tochter, und wie hübsch ist sie! Gott schütze sie vor dem bösen Auge!

Chanum, alles was ich habe, ist auch nur dies Mädchen.

Hadji Räsuls Tochter kommt mit der Pfeife in der Hand.

Bäjim: Chanum, um Gott, warum macht Ihr euch solche Mühe? Ihr habt mich ja beschämt!

Hadji Räsuls Tochter: Wie könnt Ihr das sagen? Eine Wasser-

pfeife hat nicht so viel zu bedeuten. Verzeiht, ich gehe in die Küche, ich habe zu tun.

Hadji Räsuls Tochter verläßt das Zimmer, stellt sich hinter den Vorhang und horcht, um zu sehen, was man über sie sagen wird.

Bäjim zu Hadji Räsuls Frau: Chanum, ein so hübsches und schönes, fähiges und häusliches Mädchen, warum habt Ihr es bisher noch keinem Manne gegeben?

Chanum, Du siehst selbst, sie hat eine arbeitsame Hand. Ich könnte ohne sie gar nicht leben, sie besorgt alle Arbeiten im Hause ganz allein, wenn sie einen Tag nicht zu Hause ist, bleibt alles liegen. Wenn das nicht wäre, würde ich auch nichts mehr wünschen, auch der Hadj Agha möchte für die Schärbät gern Hochzeit machen, sie wird auch von allen Seiten begehrt, aber nun ist es so dabei geblieben.

Bäjim zu Frau Hadji Räsul: Chanum, ich möchte Eure Tochter gern für meinen Bruder nehmen.

Frau Hadji Räsul zu Bäjim: Chanum, dazu ist es noch zu früh, der Hadj Agha will nach Kerbela gehen, und ehe er zurückkehrt, ist darüber nicht zu reden.

Chanum, bei Gott, ich werde noch heute gehen, Schal und Ring zu schicken.

Bei Gott, das geht mich nichts an, das ist dem Hadj Agha seine Sache.

Ich weiß auch nicht, wie gesagt, ich werde gehen und Schal und Ring schicken. Mein Auge ist nun einmal auf die Schärbät Chanum gefallen, ich muß sie meinem Bruder nehmen. Einstweilen Gott befohlen!

Chanum, bei Gott, es ist noch sehr früh, warum habt Ihr solche Eile? Trinkt doch noch ein Glas Tee und raucht eine Pfeife!

Chanum, es ist schon Mittag, ich muß gehen, die Mutter wird ungeduldig.

Gut, Chanum, ich will nicht lange nötigen, wenn es Euch denn lieber ist, so geht; ich bitte nur vergeßt uns nicht, ich möchte auch gern zu Euch kommen.

Nein, Chanum, dies war das erste Mal, und ich habe keine Zeit, sonst würde ich lange geblieben sein und mich unterhalten haben. Es gefällt mir sehr gut bei Euch, ich will aber nun auch gehen.

Frau Hadji Räsul ruft ihre Tochter Schärbät mit lauter Stimme: Schärbät, komm, bring der Chanum den Schleier und halte den Vorhang.

Schärbät, die bis jetzt hinter der Tür gestanden und gehorcht hat, geht, als die Mutter ruft, leise ins andere Zimmer und kommt von

da wieder schnell ins (Gast-)Zimmer zurück: Chanum, was befehlt Ihr?

Schärbät, bring den Schleier, die Chanum will gehen.

Schärbät sagt zu dem Gaste: Chanum, warum geht Ihr so schnell? Bleibt noch ein Weilchen und plaudert.

Verzeiht, aber ich habe schon der Chanum gesagt, ich kann nicht länger bleiben; so Gott will, werde ich, wenn ich wiederkomme, dir den Ring bringen, dann bleibe ich lange.

Kaum hat Schärbät diese Worte gehört, so wirft sie den Schleier, den sie gebracht hat, um ihn dem Gaste zu geben, Bäjim zu, läuft weg und versteckt sich im anderen Zimmer.

Frau Hadji Räsul sagt zu Bäjim: Chanum, um Gott, beschämt doch das Kind nicht! Ihr seht, wie sie läuft und sich versteckt!

Chanum, sie soll doch nun Frau werden. Nach ein paar Tagen machen wir Hochzeit, wie lange soll sie denn zu Hause bleiben! Gott befohlen!

Chanum, wartet doch um Gott, laßt sie erst kommen und den Vorhang halten.

Frau Hadji Räsul ruft Schärbät mit lauter Stimme: Schärbät, Schärbät! Schärbät gibt keine Antwort.

Kind, du bist gemeint, mach schnell, komm, halt den Vorhang!

Schärbät kommt und hält den Vorhang. Beim Hinausgehen aus der Tür küßt Bäjim das Mädchen.

Gott befohlen, Chanum!

Gott befohlen, mein Bräutchen!

Schärbät läßt wieder alles fahren und läuft weg, Bäjim geht.

Frau Hadji Räsul ruft die Hausmagd: Schähräbani, es ist wieder eine Brautwerberin für Schärbät gekommen, was meinst du dazu? Was sind das für Leute?

Chanum, bei Gott, es müssen sehr gute Leute sein.

Schähräbani, wenn der Hadj Agha nach Hause kommt, möchte ich mit ihm über Schärbät sprechen, die Schwester des jungen Mannes gefällt mir sehr. Bei Gott, wenn ich an Hadj Aghas Stelle wäre, würde ich schon diesmal diese Sache in Ordnung bringen. Das Mädchen ist ja auch groß geworden und 12 Jahre alt, wie lange soll man denn noch warten?

Schähräbani: Gewiß, Chanum.

Schähräbani geht an ihre Arbeit, und auch Frau Hadji Räsul geht in ihr Zimmer.

Bäjim geht und kommt nach Hause, klopft an die Tür, die Mutter kommt und macht auf. Bäjims Mutter sagt: Komm herein, Kind,

kommst du als Junge oder Mädchen? (Hast du Erfolg gehabt oder nicht?).

Mutter, gib meinen Botenlohn, ich habe für meinen Bruder ein schönes Mädchen gefunden.

Die Mutter: Schön, Kind, da es dir gefallen hat, meinetwegen, dann will ich in dieser Woche die Sache in Ordnung bringen. Aber wir müssen wegen des Schals und Ringes etwas Gutes ausdenken. Ich habe einen Schal, den mir dein Vater zur Hochzeit gesandt hat, den wollen wir Hadji Räsuls Tochter schicken. Aber die Sache mit dem Ring ist ein wenig schwierig. Ich weiß nicht, wie wir das machen sollen. Ich habe zwar einen Diamantring, aber er ist recht klein, damit werden sie schwerlich zufrieden sein.

Mutter, ich muß noch einmal hingehen und mit ihnen sprechen, dann machen wir das alles aus.

Abends kommt Hadji Räsul nach Hause: Frau, was gibt's Neues?

Nichts Neues, Hadj Agha.

Das Mädchen hebt vom Korridor [1]) aus den Vorhang hoch: Hadj Agha, sie will es dir nur nicht sagen, heute ist für Schärbät eine Brautschauerin gekommen, ein schönes feines Frauchen. Sie will Schärbät für ihren Bruder nehmen.

Frau Hadji Räsul zum Mädchen: Mach kein unnützes Geschwätz! Halt den Mund! Bist du Botenrabe geworden?

Ja aber, Chanum, warum verheimlichst du es? Bei Gott, wir müssen doch Schärbät Chanum verheiraten.

Hadji Räsul: Gut, nun laßt aber die Zankerei, haltet einmal Ruhe und erzählt mir alles eins nach dem anderen!

Frau Hadji Räsul erzählt alles, was vorgefallen ist, vom Anfang bis zu Ende und sagt dann: Ja, Hadj Agha, ich kann auch das Mädchen nicht länger im Hause einsperren, es ist schon ein rechtes großes Kamel geworden.

Hadji Räsul: Wer will sie denn eigentlich haben? Man muß doch einmal sehen, was das für Leute sind.

Sehr gute Leute sind es. Man sieht es gleich der Schwester Bäjim an, wie sie sich benimmt. Ich weiß nicht, du mußt in den nächsten ein, zwei Tagen alles kaufen, was für das Kind nötig ist, damit ich die Aussteuer zurecht mache.

Hadji Räsul: Das ist eine schwierige Sache, ich habe dieser Tage gerade gar kein Geld, und dann mußt du auch mal reden, daß man

[1]) eine Art Vorraum, in dem auch das Gerät zum Kaffeekochen steht; daher der Name »Kaffeezimmer«.

sieht, wieviel Ringe sie bringen werden, wieviel Stück Schale, natürlich auch ein silberner Spiegel und Koran, wie es sich gehört.

Frau Hadji Räsul sagt: Morgen kommt vielleicht die Schwester des Jungen, dann will ich das alles besprechen. Aber, wie ich schon sagte, du mußt in zwei Tagen Geld für Schärbäts Aussteuer auftreiben, ganz gleich woher.

Bei Gott, ich habe jetzt keine Geschäfte gemacht, ich weiß nicht, woher ich das auftreiben soll. Mach du erst mal morgen die Sache mit dem Schal und Ring ab, daß man sieht, was wird.

Gut also, ich werde zuerst zwei Ringe verlangen, einen sehr guten Diamantring, der andere kann Rubin oder Smaragd sein, dann werde ich drei Stück Schale sagen, einen aus echtem Kaschmir und zwei Kirmanschale; wir wollen sehen, ob sie sich darauf einlassen oder nicht.

Natürlich, wer das Mädchen nimmt, muß einen Diamantring bringen und einen Kaschmirschal. Auch ich will, so gut ich kann, die Aussteuer für Schärbät nicht gerade so machen, daß sie wenig wird, daß wir uns schämen müssen. Aber ich weiß z. B. gar nicht, wieviel Geld die Aussteuer ausmachen wird; ich meine, 30, 40 Toman wären genug.

Was redest du da, Mann! 30, 40 Toman reicht kaum für ein Drittel der Aussteuer! Wenn das so wird, dann kann ich die Sache nicht machen. Ich kan nicht gehen und die Leute so über den Löffel barbieren!

Was ist denn los? Schärbät braucht eine Aussteuer, aber ich will schon seit zwei Jahren nach Kerbela gehen und kann's nicht zuwege bringen!

Hasan kommt nach Hause. Seine Schwester Bäjim spricht zu ihm: Bruder, du mußt mir den Botenlohn geben, ich habe dir ein wunderschönes Mädchen gefunden. Gib acht, ganz wie du es gern magst: schwarze Brauen, schwarze Augen, einen Mund wie eine Pistazie [1]), kleine Nase, rundes Gesicht, Hände und Füße ganz klein, Haare, die auf der Erde schleifen. Was soll ich dir noch Kopfschmerzen machen? Ein Mädchen, wie es in dieser Stadt kein zweites gibt. Aber das eine weiß ich, Ausgaben wirst du viele dabei zu machen haben.

Hasan: Schwester, wenn es nur hübsch ist, dann schadet es nichts, wenn es viele Ausgaben kostet. Du bist mein Vertreter.

[1]) d. h. so niedlich und klein wie die Öffnung der durchs Rösten aufgesprungenen Pistazie.

Bäjim: Bruder, ich will's dir von Anfang an aufzählen, gib acht, das Allermindeste ist: ein schöner Diamantring, Preis 50 Toman, ein Kaschmirschal, Preis mindestens 70 Toman, ein silberner Spiegel, drei vier Tuchkleider, zwei Kattunkleider, ein Paar Schuhe, ein Beutel Henna, ein Kandiskuchen[1]) und dann noch die gewöhnlichen Kleinigkeiten. Und das, Bruder, ist erst das, was ich mir denke, was die für eine Flöte blasen werden, weiß ich nicht.

Hasan: Schwester, so wie du da sagst, wollt ihr mich bankerott machen. Wieso Diamantring für 50 Toman, Kaschmirschal? Wozu ist das nötig? Zucker, Kandis, ein bis zwei Kleider, Spiegel, Koran, das ist recht und billig, aber mehr kann ich nicht aufbringen.

Bäjim: Bruder, wer den Fisch will, taucht sein Hinterteil ins kalte Wasser. Willst du aus einem guten Hause eine Frau nehmen, so ist das, was ich gesagt habe, das Allermindeste. Bis zu 2—300 Toman mußt du schon anwenden. Willst du nicht, so kannst du ja auch die Mutter fragen.

Hasan: Ich will ja auch alles tun, was ich kann, aber du mußt es auch nicht so machen, daß ich's nicht leisten kann.

In diesem Augenblicke kommt Bäjims Mutter und spricht zu Hasan: Gib mir den Botenlohn, mein Junge, deine Schwester hat dir ein schönes Mädchen gefunden, du mußt ihr aber den Umhang und das Kopftuch kaufen, das du ihr versprochen hast!

Mutter, ihr legt mich schön hinein! Nach dem, was meine Schwester sagt, ist erst ein Haufen (eine Flöte) Ausgaben vorher nötig.

Ja freilich, mein Sohn, wer Hochzeit macht, muß Geld ausgeben.

Nun ja, Mutter, das geht ja vorüber, sage ich, wann werdet ihr die Sache ins Reine bringen?

Ja, mein Sohn, das ist keine Sache, die in einem Tage zustande kommt. In sechs Monaten wird ein Mensch nicht fertig. Laß nur, mit Geduld und Ruhe werden wir die Sache schon zuwege bringen.

Mutter, so wie ihr die Sache anfaßt, kann ich noch ein, zwei Monate warten.

Ach was, Junge, zwei Monate braucht's nicht; geh du nur morgen hin und kaufe, was Bäjim gesagt hat, und bringe es nach Hause. Weiter hast du nichts zu tun. Wir machen schon die Sache allein so schnell wie möglich fertig.

Schön, Mutter, wie du sagst.

[1]) eine aus Kandiszucker (*nabāt*) hergestellte Süßigkeit in der Form etwa eines Baumkuchens.

Am Morgen geht Hasan auf den Basar, kauft, was nötig ist, und bringt es seiner Schwester. Die trägt die Sachen fort und legt sie in die Truhe, zieht dann Umhang und Strümpfe an, geht wieder zu Hadji Räsuls Haus und klopft an die Tür. Diesmal macht Frau Hadji Räsul die Türe auf. Man führt Bäjim mit großer Höflichkeit ins Gastzimmer. Bäjim sagt: Chanum, was ich gesagt habe, ist wahr geworden; ich bin gekommen, um wegen Schärbät Chanum zu verhandeln, ich muß die Sache heute erledigen.

Chanum, mit solcher Eile geht es nicht. Laß uns erst einmal sehen, was der Hadj Agha dazu sagt. Wir sind ja gar nicht vorbe reitet.

Was meint Ihr mit nicht vorbereitet? Das ist doch keine lange Sache. Ich verlobe jetzt meine Braut und Ihr bringt dann in ein, zwei Tagen alles Nötige in Ordnung.

Chanum, was soll das bedeuten? Schärbät hat gar keine Aussteuer, ich brauche mindestens zwei Wochen, um die Aussteuer zu beschaffen.

Wo ist denn Schärbät? Laßt sie doch bitte hereinkommen, ich möchte ihr den Ring an den Finger stecken.

Frau Hadji Räsul ruft Schärbät. Schärbät kommt herein: Kind, komm, setz' dich!

Schärbät will sich neben ihre Mutter setzen.

Bäjim sagt: Bitte, Chanum, kommt doch näher!

Schärbät: Es ist gut so, Chanum.

Nein, bei Gott, so kommt doch ein wenig nach vorn!

Als Schärbät nach vorn kommt, steckt ihr Bäjim den Diamantring, den ihr Bruder gekauft hat, an den Finger. Dann sagt sie: Chanum, sei so freundlich und bringe mir eine Pfeife, dann will ich mich verabschieden.

Schärbät verläßt das Zimmer.

Bäjim zu Frau Hadji Räsul: Chanum, ich bitte diesmal, sagt doch, wieviel Kleider wir geben müssen.

Frau Hadji Räsul: Chanum, bei uns ist es, bei Gott, immer so Sitte: sechs Tuchkleider, vier Kattunkleider, drei Ringe, zwei Kaschmirschale, ein Kirmanschal, 300 Toman Brautgeld.

Chanum, so wie Ihr sagt, wird der Handel schwerlich zustande kommen, denn in unserer Verwandtschaft ist bisher niemals mehr als 200 Toman Brautgeld abgemacht worden. Ich weiß nicht, ob meine Mutter damit einverstanden sein wird.

Chanum, ich lüge nicht; wenn ich auch einverstanden wäre, Hadj Agha gibt nicht zu, daß weniger als 300 Toman Brautgeld abgemacht wird. In unserer Verwandtschaft ist bis heute noch nie we-

niger als 300 Toman Brautgeld abgemacht worden. Das Brautgeld der Nichte von Hadj Agha, Bilkis Chanum, ist 300 Toman, auch das Brautgeld meiner Kusine Ümmi Kulsum ist 300 Toman. Aber was soll ich Euch lange den Kopf warm machen, hieran ist einmal nichts zu ändern. Es wäre für uns eine große Schande, wenn Schärbäts Brautgeld weniger wäre als das ihrer Altersgenossinnen. Wegen der Kleider will ich nichts sagen, das mag gleich sein, ein Kleid mehr oder weniger, aber das weiß ich ganz bestimmt, das Brautgeld kann keinen Denar weniger sein als 300 Toman.

Bäjim: Chanum, ich will gehen und alles mit meiner Mutter besprechen und Euch dann ihre Antwort bringen, aber ich weiß, wenn mein Bruder auch mit 300 Toman Brautgeld einverstanden wäre, die Mutter wird schwerlich zufrieden sein. Bei Gott, wenn Ihr auf mich hörtet, dann würden wir es mit 200 Toman ins Reine bringen. Bei Gott, in unsrer Verwandtschaft sind bis jetzt noch nie mehr als 200 Toman Brautgeld abgemacht worden. Der Mutter Brautgeld ist auch 200 Toman.

Bäjim, du bist ja auch sozusagen mein Kind: um die Wahrheit zu sagen, ich selbst bestehe ja auch gar nicht so hartnäckig darauf, daß das Brautgeld 300 Toman sein soll. Ich möchte ja auch gern, daß diese Sache bald ins Reine kommt, aber wie soll ich es machen? Mir ist bange vor Hadj Agha, ich weiß, daß der nie zufrieden sein wird, daß Schärbäts Brautgeld weniger als 300 Toman sein soll.

Chanum, das hängt ganz von deinem guten Willen ab!

Gut Bäjim Chanum, wenn Hadj Agha nach Hause kommt, will ich tun, was ich kann, daß ich seine Einwilligung bekomme.

Dann will ich mich verabschieden, habt Ihr sonst noch Befehle für mich?

Nein, Chanum, weiter hätte ich Euch nichts zu unterbreiten. Die Hoffnung muß man ja auf Gott setzen. Wenn es das Schicksal so will, wenn Gott es auf ihrer Stirn geschrieben hat, dann werden sie sich kriegen.

Bäjim steht auf und sagt beim Hinausgehen aus dem Zimmer: Dann will ich mich verabschieden, ich bin sicher, wenn ich das nächste Mal komme, wird, so Gott will, alles erledigt sein. Gott befohlen!

Frau Hadji Räsul: Chanum, wir haben noch gar nicht über das Zuckerfest gesprochen!

Das versteht sich ja von selbst, Chanum, so Gott will, macht Ihr in zwei, drei Tagen auch Zuckerfest, Gott befohlen!

Bäjim verläßt das Zimmer, wendet sich aber vom Flur aus wieder

zum Zimmer zurück und sagt zu Frau Hadji Räsul: Verzeiht, Chanum, wann sollen wir Spiegel und Koran schicken?

Kind, laß doch nun das Verhandeln sein, Spiegel und Koran schicken ist ja keine große Sache.

Chanum, denn Gott befohlen!

Bäjim tritt aus dem Flur; als sie gerade im Hof angekommen ist, ruft Frau Hadji Räsul: Langsam, Chanum! Ihr habt Eure Handschuhe vergessen! Frau Hadji Räsul kommt mit den Handschuhen in der Hand und auf Bäjim zu: Bitte schön, Chanum!

Danke schön! Ach, verzeiht, sonderbar, da fällt mir ein, wir haben ja gar nicht über die Trauung gesprochen. Von uns aus wird Hadji Molla Hasan Ali Agha kommen, wer wird es bei euch sein?

Das weiß ich noch nicht, Chanum, das muß der Hadj Agha bestimmen. Laß uns erst einmal sehen, was wird.

Gott befohlen!

Gott befohlen, viele, viele Grüße an Eure Mutter!

Danke schön, ich werde sie ausrichten.

Bäjim kommt bis an die Tür. Von dort aus sagt sie zu Frau Hadji Räsul: Chanum, Ihr habt gar nicht gesagt, wann Ihr zu uns kommen wollt. Meine Mutter möchte gern mit Euch zusammensein.

Frau Hadji Räsul geht auf Bäjim zu und spricht: Bei Gott, Chanum, ich möchte auch sehr gern mit Eurer Mutter zusammenkommen, aber Ihr seht, daß mir dies dazwischen gekommen ist, ich muß mich um Schärbäts Aussteuer kümmern. Später werde ich dann, so Gott es zuläßt, recht oft kommen.

Ich weiß nicht, Chanum, so oft Ihr könnt, müßt Ihr bei Gott zu uns kommen. Gott befohlen, Chanum!

Bäjim geht nach Hause, auch Frau Hadji Räsul kehrt ins Zimmer zurück.

Schärbät kommt zu ihrer Mutter. Frau Hadji Räsul sagt zu ihr: Kind, deine Sache ist nun bald in Ordnung!

Was für eine Sache, Mutter?

Kind, ich habe heute mit Bäjim Chanum alles besprochen, in drei Tagen muß alles in Ordnung sein. Es müssen jetzt Schal, Ring, fünf bis sechs Kleider, so wie ich gesagt habe, von ihnen kommen.

Mutter, Ihr wißt ja, was am besten ist, aber ich habe gar nichts bereit.

Kind, das hat nichts zu sagen, in drei Tagen mache ich das alles mit deiner Tante Schäräf fertig.

Ihr habt zu bestimmen, Mutter.

Schärbät geht hinaus in den Flur und fragt die Mägde: Rugie, ich weiß gar nicht, wie mein Verlobter heißt und was er für ein Mann ist.

Chanum, deine Mutter hat das gewiß schon alles ausgefragt und weiß genau Bescheid. Wenn es nicht zum Guten wäre, würden sie dich sicher nicht geben.

Bäjim kommt nach Hause, wo ihre Mutter und Hasan sie erwarten. Wie sie zur Tür hereinkommt, sagt ihre Mutter: Komm her, Kind, laß sehen, hoffentlich hast du die Sache in Ordnung gebracht, komm, setz dich und erzähle!

Bäjim legt Umhang und Strümpfe ab, setzt sich zur Mutter und spricht: Mutter, wir sind mit allem auf gutem Wege. Frau Hadji Räsul scheint mir eine sehr gute, feine Frau zu sein; es sind Leute, die früher sehr reich waren, aber jetzt verarmt sind. Hadji Räsul war vor vier bis fünf Jahren ein reicher Kaufmann, hatte ein Bad, fünf bis sechs Häuser, ein schönes und angesehenes Geschäft und hatte Handel mit Kirman. Seit ein paar Jahren aber ist des Armen Geschäft etwas zurückgegangen. Soviel ich sehe, werden sie jedenfalls mit weniger als 300 Toman Brautgeld nicht zufrieden sein. Nach meiner Meinung können wir auf das Brautgeld nicht allzusehr drücken. Wir werden ja auch nicht gleich 300 Toman bar abgezählt bezahlen. Es kommt darauf hinaus: Auf den Heiratsvertrag werden ein paar Worte geschrieben: »Hasan wird, nachdem er sie genommen hat, sie nicht entlassen«, was sollen wir dann noch viel auf die Summe drücken?

Bäjims Mutter wird zornig und sagt in ärgerlichem Tone zu ihrer Tochter: Kind, was bist du für ein unverständiger Mensch! Was wird, wenn Hasan seine Frau nicht entläßt? Auf jeden Fall hat er 300 Toman Schulden auf dem Halse. Ich will nicht, daß mein Sohn sich eine solche Last aufbürdet. Der Schwanz der Welt ist lang, vielleicht gefällt sie eines Tages Hasan nicht mehr, er will das Mädchen entlassen, oder es stellt sich heraus, daß Hasans Tochter nicht fein ist, dann muß sie mein Sohn wohl oder übel entlassen. Wo soll er dann 300 Toman herkriegen?

Mutter, so wie du sagst, kömmt diese Sache nie zuwege. Ich meine, weder ist das Mädchen unfein noch wird Hasan sie entlassen.

Hasan: Mutter, die Schwester hat recht, in solchen Sachen darf man nicht lange herumrühren. Die Sache ist nun mal angefangen und im guten Zuge, da schaden auch die 300 Toman nichts.

Wie du willst, mein Sohn, aber sieh, ich sage dir, wenn du es nachher bereust, die Reue hinterher läßt kein Pfropfreis wachsen.

Mutter, wenn ich's bereuen sollte, so habe ich das selbst zu tragen.

Gut, mein Sohn, dann gehe heute hin und kaufe, was deine Schwester gesagt hat, damit wir morgen Spiegel und Koran schicken.

Jawohl, Mutter.

Hasan geht und kauft alles, was seine Schwester gesagt hat, auf dem Basar und bringt es heim. Bäjim geht am anderen Tage zu Hadji Räsul hin und zählt Frau Hadji Räsul alles auf, was ihr Bruder gekauft hat. Dann sagt sie: Chanum, die Sache läßt sich nun nicht weiter hinausziehen. Ich gehe, um morgen Koran und Spiegel zu schicken, und Ihr gebt in ein, zwei Tagen das Zuckerfest, damit die Trauung dann schnell vollzogen werden kann.

Chanum, mit solcher Eile geht das nicht. Wir sind noch gar nicht fertig. Meinetwegen mögt ihr Koran und Spiegel schicken, wir können auch das Zuckerfest geben, auch die Trauung läßt sich vollziehen, aber ich sage gleich im voraus, Hochzeit kann man so schnell nicht machen. Ihr wißt ja doch auch selbst, ich muß noch die ganzen Siebensachen des Mädchens in die Reihe bringen.

Gewiß, Chanum, Ihr habt recht, aber das dauert ja doch nicht so lange. Das läßt sich in einer Woche längstens erledigen.

Nun, ich werde jedenfalls sehen, so schnell wie ich kann die Sache zu Ende zu bringen.

Chanum, auf welchen Tag wollt ihr das Zuckerfest festsetzen?

Bei Gott, ich dachte Freitag am vierten. Wir laden ein paar Leute ein, großes Wesen denke ich aber nicht zu machen.

Natürlich, Chanum, wozu braucht Ihr hier eine große Volksmenge zu versammeln? Wenn Ihr 10, 15 Personen einladet, ist's genug.

Gut, Chanum, also dabei bleibt's: am Vierten ist das Zuckerfest.

Wann wollt Ihr, daß die Trauung sein soll?

Ja mit der Trauung, das ist etwas schwierig. Darüber muß ich mit dem Hadj Agha sprechen. Man muß nach dem Kalender sehen und eine Stunde festsetzen. Diese Woche ist Neumond, das geht gar nicht. Nächste Woche fällt auf Ende Säfär; bei Gott, ich weiß nicht, wann wir die Sache zuwege bringen sollen.

Nun, denn will ich mich auch verabschieden, Chanum, was Ihr auch tut, macht es schnell. Ich möchte ja auch nicht, daß die Trauung auf keine günstige Stunde fällt, aber Ihr wißt nicht, Chanum, wie mich mein Bruder drängt. Vielleicht wählt Hadji Mirza Djelil Agha einen Tag aus. Wenn Allah erlaubt, brauchen wir uns um das Ende des Säfär nicht sehr zu kümmern.

Gut, Chanum, heute abend will ich mit Hadj Agha sprechen und sende euch dann die Antwort.

Gut, danke schön! Ich darf mich dann verabschieden, aber ich bitte Euch, Chanum, setzt dem Hadj Agha recht zu, daß er die Trauung nicht hinausschiebt, denn mein Bruder Hasan möchte nach der Hochzeit gern einmal nach Märagha gehen.

Gut, Chanum, ich habe nichts dagegen.

Gott befohlen, Chanum!

Danke, es hat mich sehr gefreut!

Bäjim macht sich auf den Nachhauseweg, kehrt aber von der Gasse aus wieder um zu Hadji Räsuls Haus: Verzeiht, Chanum, ich habe etwas vergessen Euch zu sagen: Ich gehe morgen ins Bad. Bitte, seid doch so gut und schickt das Mädchen, damit es mir alles sagt, was ihr mit Hadj Agha besprochen habt.

Schön, Chanum!

Gott befohlen, Chanum!

Bäjim geht nach Hause. Auch Hadji Räsul kommt abends nach Hause und erfährt alles, was seine Frau mit Bäjim besprochen hat. Er will aber gar nichts davon wissen, daß die Hochzeit Ende Säfär sein soll, denn er sagt zu seiner Frau: Wie oft sind Ehen, die Ende Säfär geschlossen sind, bös ausgegangen? Ich kann nicht zulassen, daß Schärbäts Trauung vollzogen wird, ehe der Säfär aus ist.

Frau Hadji Räsul sagt zu ihrem Manne: Ich bin ja auch selbst nicht damit einverstanden, daß die Trauung Ende Säfär vollzogen wird, ich habe auch heute Bäjim Chanum gesagt, daß wir es auf den Rebi el äwwäl verschieben wollen. Der Bräutigam hat es nur ein wenig eilig, doch sie werden seine Einwilligung schon erreichen. Jetzt muß vor allem einmal die Aussteuer für das Kind schnell in Ordnung gebracht werden. Wenigstens ein Teppich, drei, vier Bettzeuge, ein Anzug für den Bräutigam, ein Siegelkästchen, für den Brautzeugen [1]) ein Anzug und dann noch allerhand Kleinigkeiten, die ich selbst zusammenstellen muß. Gut, da fällt mir noch ein: fünf Service Vogelschüsseln [2]) oder wenigstens Hadschi Schech Schüsseln [3]), ein Paar silberne Kästchen, ein Paar Rosenwasserbehälter, drei Paar Stühle, zwei Tische, zwei Samoware, einer aus Nickel (Weiß-

[1]) saγdiš ist der Freund des Bräutigams, der bei der Trauung zu seiner Rechten steht.

[2]) vogelförmige Schüsseln, englische Ware.

[3]) besondere Art großer Schüsseln, nach irgendeinem bekannten Mann im Stadtviertel, der einmal etwas mit diesen Schüsseln zu tun gehabt hat, benannt. Russische Ware. Man sagt so z. B. von einem großen Pferd: haǧi šēx atyna benzer.

metall), einer aus Messing (Bronze), ein Kaffeekocher aus Nickel, zwei große Teekannen, vier Tischservice, zwei Paar Limonadenkaraffen, zwei Behälter für Zuckerzeug und außerdem noch allerhand Kleinigkeiten, die mir eben gerade nicht einfallen. Das muß alles in einer Woche zusammengebracht werden.

Hadji Räsul: Ich habe nichts dagegen, werde auch kaufen, was ich kann, aber der Zimmerteppich ist ein wenig teuer, so ein Teppich kostet wenigstens hundert Toman. Vielleicht kannst du es einrichten, daß der Teppich wegbleibt.

Schärbät hat bisher zugehört, als ihr Vater sagt, der Teppich ist zu teuer, steht sie auf der Stelle auf, geht ins andere Zimmer und fängt an zu weinen.

Frau Hadji Räsul: Da siehst du, wie traurig das Kind ist, es ist weggegangen. Ich kenne ja doch mein Kind: Es läßt nicht nach, bis es durchsetzt, daß man kauft, was es haben will.

Hadji Räsul mit ärgerlicher lauter Stimme: Da tut sie sehr unrecht! Des Menschen Herz wünscht viele Dinge, aber es muß auch möglich sein! Wenn das Ding einmal unmöglich ist, wie soll ich's denn zustande bringen?

Frau Hadji Räsul geht, ohne ihrem Manne zu antworten, zu ihrer Tochter: Kind, was hast du, warum bist du so traurig?

Schärbät gibt keine Antwort. Die Mutter tritt zu ihr heran und hebt mit der Hand ihrer Tochter Kopf in die Höhe und sieht, daß sie weint: Kind, was hast du denn, was ist dir denn geschehen, warum weinst du?

Schärbät will sprechen, aber das Weinen erstickt ihr die Kehle, so daß sie nicht sprechen kann, sie schluchzt und weint noch mehr. Die Mutter streichelt sie, küßt sie aufs Gesicht und spricht: Kind, sei nicht traurig, ich weiß, dein Vater will sich den Teppich vom Halse schaffen, deswegen weinst du. Aber sei nur unbesorgt, wenn dein Vater ihn auch nicht kauft, so bin ich doch noch nicht tot; und wenn ich mein gesticktes Wandtuch, meine Halskette, meine Armbänder verpfänden oder verkaufen müßte, ich kaufe dir einen Teppich.

Schärbät spricht im Weinen: Mutter, Gott möge dich mir erhalten, ich weiß, daß du alles für mich gibst, aber das will ich nicht, daß du für mich deine Sachen verpfändest. Aber das sage ich, wenn mir der Vater keinen Teppich kauft, dann heirate ich nicht!

Über eine Palasttüre und Schlösser nach al-Ğazarī.

Von

E. Wiedemann und **F. Hauser.**

Mit 37 Abbildungen im Text.

Inhalt.

I. Einleitung.
II. Türe am Königspalast zu Āmid. 1. Übersetzung der Beschreibung Ğazarī's. 2. Erläuterung der Beschreibung Ğazarī's. 3. Betrachtungen zu den gießtechnischen Angaben Ğazarī's.
III. Buchstabenschloß für einen Kasten. 1. Übersetzung der Beschreibung Ğazarī's. 2. Erläuterung der Beschreibung Ğazarī's.
IV. Schloß mit vier Riegeln für eine Türe; Übersetzung der Beschreibung Ğazarī's.
V. Anhang. Darstellung einer Ğazarī-Uhr in einer Miniatur.

I. Einleitung.

Die folgenden Seiten enthalten die Bearbeitung einer Reihe von Abschnitten des letzten Gebietes (*nauʿ*) von Ğazarī's Werk über die Kenntnis der geometrischen, sinnreichen (mechanischen) Anordnungen.

Es handelt sich einmal um eine künstlerisch ausgestattete Türe an einem Palast zu Āmid, dann um ein kunstvolles Schloß an einem Kasten und um ein Schloß an einer Türe. Die betreffenden Stellen haben ein besonderes Interesse, weil sie uns einen Einblick in technische Verfahren der Araber geben und damit auch der Antike, von denen wir ja im ganzen wenig wissen.

Von den drei uns zur Verfügung stehenden Handschriften [1]) enthält die Beschreibung der ersten Anordnung nur die Oxforder Handschrift; der Abschreiber der Leidener Handschrift 1025 sagt: »Ich habe das 46. Kapitel, d. h. das erste Kapitel der sechsten Gattung fortgelassen;

[1]) Oxford, M. S. Grav. 27, Leiden 1025 und 1026; vgl. E. Wiedemann unter Mitwirkung von F. Hauser, *Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur.* Nova Acta. Abh. der Kaiserl. Leop.-Carol. Deutschen Akademie der Naturforscher. Band C, Nr. 5, S. 55. Halle (Saale) 1915.

es behandelt die Herstellung einer Türe in der Stadt Āmid, da dieses von geringem Nutzen ist und der Verfasser bei seinen Ausführungen hierüber sehr ausführlich ist.« Die beiden andern Stücke finden sich in allen drei Texten; wir legen aber stets denjenigen der Oxforder Handschrift zugrunde. Die Abbildungen sind in der früher angegebenen Weise hergestellt. Wo es nötig war, sind die Konstruktionen durch beigegebene Zeichnungen erläutert worden.

Reichliche Anmerkungen sollen die Ausführungen Ğazarī's, die nicht immer ganz leicht verständlich sind, zugänglicher machen.

Wir wenden uns nun seinem Werk selbst zu [1]):

II. Türe am Königspalast zu Āmid.

1. Am Schlusse des Abschnittes, der dem von uns hier behandelten vorangeht, sagt Ğazarī:

»Ich will beschreiben, was ich hergestellt habe; es ist eine Türe aus gegossenem Messing«

und fährt dann fort:

---

[1]) Da mit der vorliegenden Veröffentlichung das ganze Werk Ğazarī's allgemein zugänglich gemacht ist, so erlauben wir uns, eine Zusammenstellung der Stellen zu geben, an denen die einzelnen Teile von uns bzw. dem einen von uns veröffentlicht sind:

1. Gattung. *Über die Konstruktion der Uhren, durch die man den Ablauf der gleichmäßigen und zeitlichen Stunden kennen lernt* (10 Kapitel). Nova Acta, l. c.

2. Gattung. *Über die Konstruktion von Gefäßen und Gestalten, die bei Trinkgelagen passende Verwendung finden* (10 Kapitel). Der Islam Bd. VIII, 1918, S. 55—93.

3. Gattung. *Über die Konstruktion der Krüge und Tassen zum Aderlassen und zur Waschung* (10 Kapitel). Archiv für Geschichte der Medizin Bd. XI, 1918, S. 22—43.

4. Gattung. *Über die Konstruktion der Springbrunnen in Teichen, die ihre Gestalt wechseln, und über die immerwährenden Flöten* (10 Kapitel). Der Anfang ist Berichte der Wetterauischen Gesellschaft 1908 veröffentlicht, der Rest Amari-Festschrift 1909.

5. Gattung. *Über die Konstruktion der Instrumente, die Wasser aus Wassermassen, die nicht tief sind, und aus einem fließenden Fluß emporheben* (5 Kapitel). Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie, Jahrbuch des Vereins Deutscher Ingenieure 1918, Bd. 8, S. 121—154.

6. Gattung. *Über die Konstruktion verschiedener Gegenstände, die einander nicht ähnlich sind* (5 Kapitel).

a) *Über die Herstellung einer Türe aus gegossenem Messing am Hause des Königs in Āmid.* In der vorliegenden Arbeit.

b) *Über ein Instrument, mit dem man einen Kreis durch drei Punkte auf einer Kugeloberfläche oder Ebene zeichnen kann und das zum Konstruieren von spitzen und stumpfen Winkeln dient.* Zeitschr. f. Vermessungswesen, 1910, H. 22 u. 23.

c) *Über ein Schloß mit 12 Buchstaben zum Verschließen eines Kastens.* In der vorliegenden Arbeit.

d) *Über vier Riegel auf dem Rücken einer Türe.* In der vorliegenden Arbeit.

e) *Über eine Kahnuhr.* Nova Acta, l. c. S. 165 u. 166.

Sechstes Gebiet (*nau'*).

Es behandelt verschiedene nicht zusammengehörige Gegenstände; es zerfällt in 5 Kapitel.

Erstes Kapitel (*šakl*).

Es behandelt:

Die Türe, die ich aus gegossenem Messing hergestellt habe, und zwar für den Königspalast zu Āmid [1]).

Sie ist das Prunkstück der Werke und um sie zu sehen, schnallt man die Sättel auf [2]). Denn es ist in Wahrheit die Perle, die Waise [3]) und ein Besitz kostbar an Wert. Das Kapitel zerfällt in drei Abschnitte.

Erster Abschnitt (*faṣl*).

Ich beschreibe das äußere Aussehen der Türe (Fig. 1) [4]). Es ist eine Türe mit zwei Flügeln, die je etwa 18 Spannen (4,5 m) [5]) hoch und je etwa 6 Spannen (1,5 m) breit sind. Die Mittelfläche des Türflügels besteht aus einem Gitterwerk (*šabaka*) [6]) aus zwei Linienelementen, einem sechseckigen (= sechsstrahliger Siegelstern, s. w. u.; *ḫaiṭ musaddas)* und einem achteckigen (= achtstrahliger Siegelstern,

[1]) Es handelt sich um den Palast eines der Urtuqiden Quṭb ad-Dīn Sukmān II. (1185—1200) oder Nāṣir ad-Dīn Maḥmūd (1200—1222), und zwar wahrscheinlich denjenigen des letzteren, da für diesen das Werk verfaßt wurde. Bei beiden hatte Ǧazarī in Diensten gestanden. Āmid war die Hauptstadt von Dijār Bekr und liegt am Tigris, da, wo dieser von seiner NS-Richtung scharf nach Osten umbiegt.

[2]) Diese einleitenden Worte sind in gereimter Prosa verfaßt, daher der blühende Stil.

[3]) Der Ausdruck »die Waise« (*jatīma*) wird vielfach für einzig dastehende Kunstwerke und Juwelen benutzt, vor allem für Perlen, so für eine, die der Chalife 'Abd al-Malik (687—705) besaß (Beiträge XXX, S. 220). Man kann nach Herzfeld etwa *al-durra al-jatīma* mit »Die Waisenperle« übersetzen als die größte und kostbarste Perle in dem System, nach dem der Wert der Perlen bestimmt wurde.

[4]) Die Figur gibt, wie auch der Text später erwähnt, nur die eine, und zwar obere, Hälfte eines Türflügels, und zwar des linken. Die Aufschrift lautet: Die Herrschaft ist Gottes, des Einzigen, des Bezwingers.

[5]) Nach M. Reinaud, *Géographie d'Aboulféda*, Paris 1848, tome I, p. 264 und 265 und andern ist die Spanne gleich der Hälfte einer gewissen Elle zu 24 Fingern. Die Elle ist zu rund $^1/_2$ m zu rechnen, so daß eine Spanne rund $^1/_4$ m und ein Finger rund 2 cm gesetzt werden kann. Neben dieser gewöhnlichen Elle (der Elle »der richtigen Hand«) gibt es noch eine Reihe anderer, die von ihr mehr oder weniger sich unterscheiden. Besonders erwähnt wird die malekitische oder königliche und häschimitische Elle, welche 32 Finger mißt. Auf sie werden 3 Spannen gerechnet. Vgl. u. a. Ibn Rosteh, *Bibl. Geogr. Arab.* VII, S. 22.

[6]) Wörtlich heißt *šabaka*: »Netz«. Wie der Text zeigt, handelt es sich hier um ein Linienmuster aus Metallstäben. Wir übersetzen daher *šabaka* nicht mit »Netz«, sondern mit »Gitterwerk« oder kurz »Gitter«.

s. w. u.; *ḫaiṭ muṯamman)*. Es besteht aus Stäben, deren Breite gleich einer Fingerbreite ist, es ist aber tiefer (dicker); jeder Stab hat zwei Randleisten (*ḥaffa*), zwischen denen sich eine runde Mittelleiste befindet [1]). In den Mitten von seinen Siegelsternen [2]) befinden sich hohle Kuppeln, die mit Blättern verziert sind, welche verschiedene Gestalt haben, deren Stengel ebenmäßig (gerade) gearbeitet (*mudmağ*) sind. Die Blätter sind voneinander abgewendet (*muṣdaf*), und dabei ist ihr Untergrund (*arḍ*) ziseliert (*muḫarram*). Dann sind dabei noch (nämlich als drittes Element; s. u.) mandelförmige Gebilde (*mulawwaz*) [3]), die verziert (*manqūš*) [4]) und mit Silber und rotem Kupfer ausgelegt sind (*muṭa"am*) [5]). Das Gitterwerk umgibt eine In-

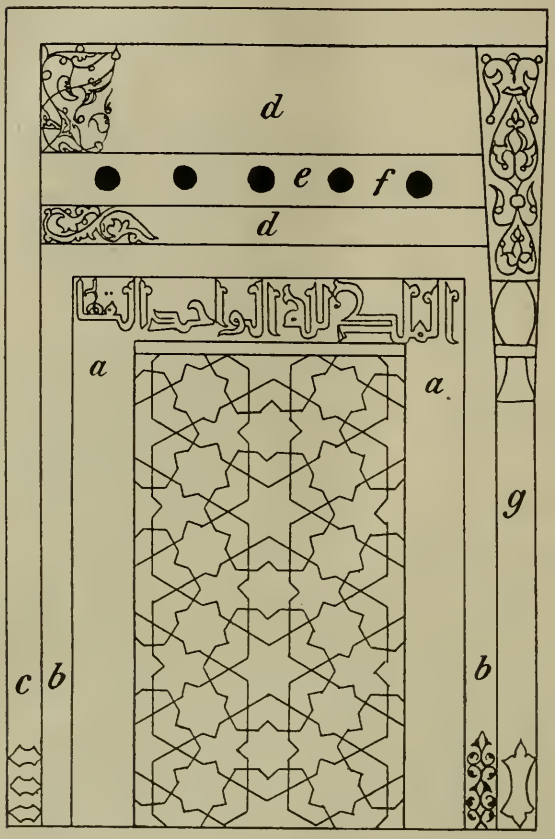


Fig. 1.

[1]) *Ḫaizurān* bedeutet Rohr, Bambus usw. Hier ist offenbar eine runde Leiste gemeint.

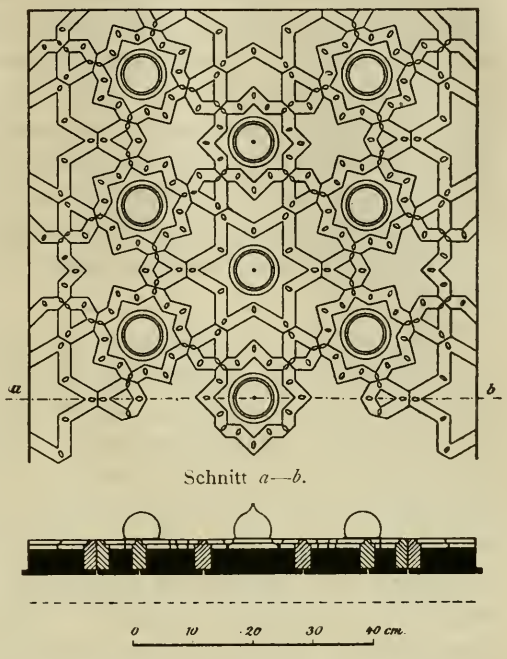
[2]) Wörtlich heißt es: »In den Mitten von seinen Siegeln« (*ḫātam*; dies ist in erster Linie eine Zeichnung wie das Pentagramm; *ḫātam Suleimān*), wobei unter »Siegel« die Zeichnung des Siegels zu verstehen ist. Wir haben hier das Wort mit »Siegelstern« übersetzt, da es sich um sechs- und achtstrahlige Sterne handelt. Im folgenden bezeichnen wir die Gebilde in der Regel kurz als »Sterne«.

[3]) *Lauz* (Mandel), pers. *bādām*, ist in der Ornamentik die gewöhnliche Bezeichnung für die Raute. Das drachenförmige Viereck wird zitronenschnittförmige (*turn uğ*) »Raute« oder auch mandelförmiges Viereck (s. w. u.) genannt.

[4]) *Naqaša*: verzieren, bemalen, auch ziselieren usw. Es heißt auch: mit verschiedenfarbigen Metallen belegen.

[5]) D. h. also: das geometrische Muster der Türe ist aus den drei Elementen: Sechseck, Achteck und mandelförmigem Viereck zusammengesetzt. Über ähnliche derartig

schrift (*a*, Fig. 1)[1] in kufischer Schrift mit ebenmäßigen Buchstaben. Zwischen den Buchstaben sind ebenmäßige Blätter, der Untergrund der Blätter ist ziseliert und unter der Ziselierung ist eine Platte aus Messing, die mit feinen Windungen (*laff daqīq*)[2] geschmückt ist. Diese Schrift umgibt ein polierter (*mamsūḥ*) Rand (*b*), er besteht aus Messing und aus rotem Kupfer, er ist mit zwei verschiedenfarbigen Blätter(arten) verziert, einem gelben Blatt in einem roten Blatt[3] und die Spur des Grabens mit dem Griffel zeigt keinen Endpunkt[4]. Diesen Rand umgibt ein weiterer Rand (*c*) aus gegossenem Messing; seine Gestalt ergibt sich aus der Figur.



Schnitt *a*—*b*.

Fig. 1 *a*.

Auf dem oberen Ende des Flügels befindet sich eine Messingplatte (*d*), auf der ein gewölbtes (*nāti*')[5] Querstück aus gegossenem Messing (*e*) angebracht ist; auf ihm befinden sich nahe aneinanderstehende große Nägel (*f*) von schöner Ausführung.

Muster (sogen. Flechtbandmuster) zur Ausschmückung von Wänden und Mauern, Scheinfenstern, Fenstern und Türen ist sehr viel zu finden in »*Môsul*« von Ernst Herzfeld, Sonderabdruck aus »*Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*« von Friedrich Sarre und Ernst Herzfeld. Dietrich Reimer, Berlin, 1920, S. 230 ff.

[1]) Die Fig. 1 enthält im Original keine Buchstaben, diese wurden erst von uns eingesetzt.

[2]) *Laff* sind die Spiraleinrollungen bei Ranken usf. In *Môsul* heißen die Voluten an Holzkapitellen *malfûf*.

[3]) Nach der späteren Beschreibung wird durch Gießen ein Blättermuster aus »rotem Kupfer« in einer Messingplatte erzeugt. Es ist also hier wohl gelb und rot miteinander verwechselt.

[4]) Gemeint ist wahrscheinlich, daß bei den mit dem Gravierstichel (*qalam* hat nach einer späteren Stelle diese Bedeutung) ausgeführten Verzierungen Anfang und Ende ohne Absatz ineinanderlaufen wie bei einer geschlossenen Kurve.

[5]) Der Text hat *nābiṭa*, was zur Not plastisch, reliefiert, vortretend heißen könnte. Es ist aber wohl zu lesen: *nāti*', hervorragend, gewölbt.

An dem rechten Flügel befindet sich die Anschlagleiste (*g*), *ḫaraza*)[1]), es ist die Nase (*anf*). Ich beschreibe ihre Gestalt. Ihr Mittelstück ist etwa 10 Spannen (2,5 m) lang und hat die Form einer halben Röhre, an seinen Seiten sind zwei Rohre (*ḫaizurān*)[2]) sowie Bemalung und ein Teil ist mit Silber ausgelegt. Dazwischen befinden sich ebenmäßig geformte Blätter. Ihr Untergrund ist ziseliert. Die beiden Endstücke der Anschlagleiste sind vierkantig. Die Seitenflächen (*ǧanb*) (der Endstücke) sind verziert, aber nicht ziseliert. Die beiden Vorderflächen (*waǧh*) (der Endstücke): jede von ihnen ist mit zwei verschiedenfarbigen Blätterarten verziert, und zwar mit glatten; die eine von ihnen besteht aus Messing, die andere aus rotem Kupfer. Die beiden Blätterarten gleichen einander und haben genau die gleiche Größe; sie sind ineinander verflochten, wie dies bei den in Holz hergestellten der Fall ist.

Ich habe nur die (obere) Hälfte eines Flügels abgebildet. Dabei habe ich nicht danach gestrebt, die Zeichnung vollständig durchzuführen[3]). Mein Ziel war, die Anordnung darzustellen, damit man das Ganze verstehe und die Einzelheiten. Man sieht leicht ein, daß es bei den Figuren und den Darstellungen von körperlichen Gegenständen Unklarheiten gibt, aber in der Vorstellung (Phantasie; lies *taṣawwur*) ist es möglich, das eine und das andere zusammenzusetzen, zur Seite zu biegen (von der Seite zu betrachten) (*taṣdīf*?) und zu zerschneiden (*taǧzīʿ*) und gradweise vorzugehen (*tadrīǧ*) und das (Darzustellende) aufzurichten. Die Zeichnungen von allem, was ich dargestellt habe, sind ebene Darstellungen, an denen das klar werden soll. Ich habe das Bild von einigem von dem, was ich beschrieben habe, gezeichnet. Ebenso ist es mit den andern Zeichnungen der Figuren[4]).

[1]) Wir übersetzen *ḫaraza* mit »Anschlagleiste«, da aus dem Ende des letzten Abschnittes des Kapitels folgt, daß es sich um diesen Teil der Türe handelt. Dem Text zufolge befindet sich die Anschlagleiste an dem rechten Türflügel; sie ist jedoch hier auf dem linken dargestellt.

[2]) Zu Rohr vgl. w. oben.

[3]) Das ganze Gitterwerk ist in der Figur 1 nur durch einfache Linien dargestellt und von den Verzierungen der verschiedenen Ränder und Platten sind nur kleine Stücke wiedergegeben. Eine den Aufbau des Gitters aus einzelnen Stücken (s. w. u.) berücksichtigende Rekonstruktion eines Stückes desselben wurde in Fig. 1 *a* gegeben. Von einer Wiedergabe der Oberflächenstruktur der einzelnen Gußstücke (runde Mittelleiste, Verzierungen; s. w. u.) wurde hierbei zur Vermeidung einer die Klarheit der Zeichnung beeinträchtigenden Linienfülle abgesehen. Jedoch wurden die Köpfe der eingegossenen Nägel (s. w. u.) eingetragen. Auf Fig. 1 *a* wird auch später wiederholt Bezug genommen werden.

[4]) Ǧazarī will mit diesen Worten wohl dartun, daß es schwierig sei, körperliche Gebilde zeichnerisch darzustellen, da die Zeichnungen ebene Gebilde sind und somit nur

Zweiter Abschnitt.

Darüber, wie man das Gitterwerk herstellt.

Für das ganze Gitterwerk außer für den Rand schnitt ich drei Stücke (aus Holz), die als Modelle (*miṯāl*) dienten; einmal die Gestalt eines sechseckigen Siegels mit spitzen Winkeln (Fig. 2), (dann) eines achteckigen Siegels mit spitzen Winkeln (Fig. 3) und eines als Verbindungsstück dienenden (wörtlich: eintretenden, *munǧall*) Gebildes, nämlich eines »mandelförmigen« Vierecks mit spitzem Winkel (Fig. 4) [1]). Dann machte ich eiserne Nägel (Fig. 5), die je 4 (quergelegte) Finger lang [2]) waren, ihre Köpfe sind nicht flach (*muwaḍḍaʿ*), sondern haben die Gestalt eines kleinen Dattelkerns, der sich quer über das Ende des Nagels legt. Dann drückte ich das sechseckige

Fig. 2.

Fig. 3.

Fig. 4.

Fig. 5.

Modell in Sand ein wie die Gießer (*ṣabbāb*) in die Vorrichtungen zum Gießen. Ich hob das Modell aus dem Sand und steckte in

eine ebene Abbildung gestatten. Demgegenüber sei es der Phantasie möglich, alle Einzelheiten zu erfassen, auch, wenn sie in verschiedenen Ebenen liegen. Während ferner die Zeichnung nur die fertige Anordnung oder das fertige Teilstück zeige, sei es in Gedanken möglich, schrittweise vorzugehen und den ganzen Vorgang des Aufbaues der Vorrichtung durchzudenken. Daß Ǧazarī trotzdem der zeichnerischen Darstellung hohen, ja ausschlaggebenden Wert beimißt, geht aus dem Schluß des Kapitels hervor, wo er sagt, daß das Vertrauen auf das Zeugnis der Abbildung und nicht auf die Beschreibung zu setzen sei.

[1]) Die Figuren 2, 3 und 4 zeigen die Ecken der Modelle ganz oder teilweise abgestumpft. Diese Abstumpfungen sind für das Zusammensetzen des Gitters nötig, wie die Fig. 1 *a*) ohne weiteres zeigt. Aus dieser Figur ist auch zu ersehen, daß in den Figuren 2 und 3 die Abstumpfungen nicht ganz richtig wiedergegeben sind. An dem Viereck mußten drei Ecken abgestumpft sein, während an dem Achteck nur die Hälfte der Ecken abgestumpft sein mußte und wohl auch nur abgestumpft war. Eine Abstumpfung auch der zweiten Hälfte der Ecken des Achteckes müßte auch in der Gestalt der betreffenden Füllung (s. w. unten, Fig. 11 und 12) zur Geltung kommen, was aber nicht der Fall ist.

[2]) Die Fig. 5 zeigt den Stift dieses Nagels viel zu kurz. Im ersten Abschnitt hatte es geheißen, daß die Breite der Stäbe eine Fingerbreite betrage. Das Folgende lehrt, daß der Durchmesser des Nagelkopfes dieses Maß keinesfalls überschreiten durfte. Die Gesamtlänge des Nagels ist also mindestens viermal so groß als der Durchmesser des Nagelkopfes. Vermutlich ist zur Raumersparnis der Stift des Nagels verkürzt gezeichnet.

die Spur seines »Rückens« im Sand an den Ecken 12 Nägel, so daß beinahe der (Dattel-) Kern des Kopfes eines jeden Nagels den Sand berührte, aber doch zwischen ihm und dem Sand ein kleiner Zwischenraum blieb [1]). Dann brachte ich eine Vorrichtung an die andere (?) [2]) und goß das geschmolzene Messing in sie, aber nicht auf die Köpfe der Nägel. So entstand ein sechseckiger Stern. In derselben Weise verfuhr ich bei dem Achteck und dem Viereck, bis die für die zwei Türflügel erforderliche Zahl (von Gußstücken) vollständig war, und ich richtete alles mit der Feile (*mibrad*) und dem Schaber (*miǧrad*) und ähnlichem zu. Dann machte ich für jeden Stern eine gewölbte Kuppel (*qubba*) aus gegossenem Messing (Fig. 6 und 7), die von den einspringenden Winkeln des Sterns umgeben wird. Die obere Fläche

Fig. 6.

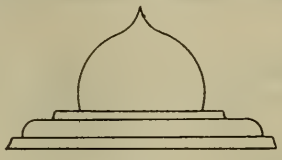


Fig. 7.

Fig. 8.

Fig. 9.

der Winkel ist eben, sie erheben sich so hoch wie der Stab (*qaḍīb*) des Gitters [3]). Zwischen den Winkeln des Umfanges der Kuppel und dem

[1]) Diese Stelle ist nicht recht klar. Sie kann bedeuten, daß der Nagel seitlich nicht die Wandung der Gießform berührte. Sie kann jedoch auch ein Maß für die Tiefe des Eindrückens des Nagels in den Sand geben sollen. Der Wortlaut des Satzes in Verbindung mit der in dem folgenden Satze gegebenen Anweisung, das geschmolzene Messing nicht auf die Köpfe der Nägel zu gießen, läßt wohl schließen, daß die Nägel mit ihren Spitzen in den Boden der Sandform gedrückt wurden, und zwar so weit, daß der Nagelkopf den Boden der Form noch nicht berührte oder der auf dem Nagelkopf befindliche Dattelkern noch ein wenig über die Ebene der Sandoberfläche hervorragte. Bei dem Gießen mußten die Nagelköpfe frei bleiben. Aus dem fertigen Gußstück ragten dann auf der Vorderseite die dattelkernförmigen Nagelköpfe und auf der Rückseite die Spitzen der Nägel hervor. Die im ersten Abschnitt erwähnte Form der Oberfläche der Stäbe (zwei Randleisten, zwischen denen sich eine runde Mittelleiste befand) mußte dann durch mechanische Arbeit (Graben, Feilen) hergestellt werden. Durch Gießen hätte sie nur dann erhalten werden können, wenn die Modelle mit der Oberseite nach unten in den Sand gedrückt worden wären. Es hätten dann auch die Nägel mit den Köpfen voraus in den Sand gesteckt werden müssen. Der Wortlaut des Textes läßt jedoch diese Deutung weniger leicht zu, wenn man auch in der Feststellung, daß die Nägel in die »Spur des Rückens« des Modells im Sande gesteckt wurden, einen Anhaltspunkt dafür sehen mag, vorausgesetzt, daß nicht unter dem »Rücken« wie sonst oft die Rückseite zu verstehen ist. Über den Zweck der Nägel s. w. u.

[2]) Hieraus läßt sich vielleicht folgern, daß Ǧazarī mehrere Formen gleichzeitig herstellte und goß.

[3]) Dies soll wohl heißen, daß die das Gitter bildenden Stabsysteme keine Krümmun-

Stab des Sterns befindet sich ein Zwischenraum [1]). Die Seiten der Winkel einer Kuppel entsprechen der Seite der Kuppel, wie dies bei den Tischlern üblich ist hinsichtlich der Füllungen (*ḥušwa*) [2]) der Tischlerarbeiten (*kārzuwān*) [3]). Dann verzierte ich die Kuppel mit verschieden geformten Blättern, wie es die Tischler tun, mit Graben (*ḥafr*), Ziselieren (*tanğîr*) und weiß und schwarz Tupfen (*taǧzîʿ*), wobei auch die Stengel ebenmäßg gemacht wurden. Ich ziselierte (*ḥarrama*) den Untergrund der Blätter und verwendete darauf die größte Mühe. In die Mitten der Vierecke brachte ich Füllungen (Fig. 10) mit ebenen Flächen und senkrechten Seiten, entsprechend der Seite des Stabes. Ihre Höhe entsprach der Tiefe des Stabes. Dann machte ich dreieckige, sattelförmige [4]) Füllungen, die zwischen den Sternen und den Vierecken sich befinden sollten (Fig. 11). Die Höhe einer jeden Füllung war gleich der Tiefe des Stabes und ihre Seite entsprach der Seite des Stabes.

Fig. 10.

Fig. 11.

Fig. 12.

Dann machte ich sattelförmige, geschweifte (wörtlich: gebuckelte *musannam*) Füllungen (Fig. 12), die ebene (glatte) Flächen hatten. Sie kamen zwischen die Sterne und die Vierecke und in die Mitte eines jeden

gen aus der Horizontalebene aufwiesen, sondern ebene Gebilde waren, deren Stärke durch die Höhe des sie einschließenden Rahmenstabes (s. u.), als welcher der »Stab des Gitters« dann aufzufassen wäre, gegeben war.

[1]) Dieser Satz ist unklar. Sein Sinn ist wohl der, daß der Durchmesser des Grundkreises der Kuppeln etwas kleiner war als der größte Kreis, der innerhalb des betreffenden Sterns gezogen werden konnte, so daß zwischen dem Stab des Sterns und dem Fuß der Kuppel ein Zwischenraum vorhanden war (vgl. Fig. 1 *a*).

[2]) *Ḥušwa* haben wir mit »Füllungen« übersetzt.

[3]) Die Bedeutung des persischen Wortes *kārzuwān* ließ sich zunächst nicht feststellen; *kār* bedeutet Werk, *zuwān* Zunge; es handelt sich wohl um ein besonderes Muster. Herzfeld glaubt, daß es sich um die feine Schreinerarbeit handelt, die der hier beschriebenen Metallgießerei in der Form ähnelt: Ein Gitterwerk aus verzapften Hölzern. Dies dürfte die »Zungenarbeit« sein. Die Füllungen zwischen den verzapften Stäben sind dann unter die übergreifenden Ränder der Stäbe gelegt.

[4]) Als sattelförmig bezeichnet Ğazarī diese Füllungen nicht etwa, weil sie sattelförmig gewölbt gewesen wären, sondern weil ihre Form derjenigen einer auf dem Boden ausgebreiteten Satteldecke gleicht. Besser als aus den w. u. erwähnten Figuren 11 und 12 läßt sich die Gestalt der Füllungen aus Fig. 1 *a* ersehen.

Dreiecks [1]), wie eine aus der Fläche hervortretende Rose. Die Fläche ist verziert, mit Schwärze grundiert (*maḥšuww*).

Dann machte ich Stäbe, die das Gitterwerk umgaben, um so die Sterne und die Vierecke vollständig zu machen [2]). In ihnen befanden sich Nägel, entsprechend dem, was wir vorher bei dem Gießen der Sterne beschrieben haben [3]). In diesem Gitterwerk befand sich nicht ein halber Stern und nicht ein viertel Stern und kein unvollkommenes Bruchstück, außer den beiden Hälften eines Sterns [4]). Ich gebe ein Bild des sechseckigen und des achteckigen Sterns sowie des Vierecks und das Bild einer ausgebauchten (*muqabbab*) Kuppel und das einer anderen Kuppel [5]) und die Füllung eines Vierecks und eines Dreiecks und eines Sattels (Figur 6—12). Und man verstehe es so, daß jeder Kuppel, jedem Dreieck und jeder Füllung eines Vierecks ein flacher Rand zukommt, dessen Breite halb so groß ist wie diejenige des unteren Teiles des Stabes, damit dieser auf den Rändern jeder Kuppel, Füllung und eines jeden Dreiecks aufsitzt [6]).

---

[1]) Hiermit sind die das Füllstück umschließenden gleichseitigen Dreiecke gemeint, auf deren Ecken die sechs- und achteckigen Sterne liegen (vgl. Fig. 1 und 1 *a*).

[2]) D. h. wohl, um die Sterne und die Vierecke zu einer geschlossenen Fläche zusammenzufassen.

[3]) D. h. wohl, daß die Nägel der Stäbe ebenso eingegossen wurden wie die Nägel der Sterne.

[4]) Der Sinn dieser Worte ist wohl der, daß durch den Rahmen kein Stern willkürlich zerschnitten, sondern nur ein Stern in zwei Hälften geteilt wurde. Das stimmt mit der Figur 1 überein, wo nur der sechseckige Stern halbiert auftritt.

[5]) In welcher Weise diese beiden Arten von Kuppeln verteilt waren, wird nicht erwähnt. Es ist dies auch unwesentlich. Bei der Durchführung der Fig. 1 *a* wurde angenommen, daß sich die ausgebauchten Kuppeln in den Sternen auf der senkrechten Mittellinie des Gitters befanden und die glatten Kuppeln in den zu beiden Seiten dieser Linie liegenden Sternen.

[6]) Um die hier geschilderte Konstruktion zu veranschaulichen, wurde in Fig. 1 *a* auch ein Schnitt durch das Gitter gezeichnet. Hierbei mußte eine Annahme über die Höhe der das Gitter bildenden Stäbe gemacht werden. Der Text sagt von ihr lediglich, daß die Stäbe höher als breit seien. Die Breite beträgt eine Fingerbreite, also rund 2 cm. Für die Höhe wurden nun 4 cm angenommen, was keinesfalls zu knapp bemessen sein dürfte. Ferner enthält der Text keine Angaben darüber, ob die Stärke des Randes der Füllungen in deren Höhe mit einzurechnen sei oder nicht. Hier wurde das erstere angenommen, daß also die Füllungen einschließlich Rand so hoch wie der Stab seien. Dann ragt der Stab im fertigen Gitter um die Dicke des Randes an den Füllungen über diese empor. Unter diesen beiden Annahmen, die im übrigen nichts Wesentliches betreffen, wurde die Schnittzeichnung durchgeführt. Die Nägel wurden hierbei zur Vereinfachung fortgelassen. Ihre Spitzen würden etwa bis zu der unterhalb des Schnittes befindlichen gestrichelten Linie reichen. Dagegen wurden in der Schnittzeichnung die runden Mittelleisten auf den Gitterstäben berücksichtigt. Wie das ganze Gitter zusammengehalten wurde, erwähnt Ǧazari nicht. Nach ähnlichen Ausführungen können wir schließen,

Dritter Abschnitt. Über die Herstellung des Randes aus Messing und rotem Kupfer.

Dazu nahm ich eine Platte aus Messing und ziselierte (*ḫarrama*) sie nach diesem Muster (Fig. 13). Dann machte ich für diese Platte ein

Fig. 13.

unziseliertes Modell aus Holz, das dicker war als sie. Dann nahm ich von dem Modell einen Abdruck (wörtlich: siegelte ich das Modell ab) in dem Sand in dem Gießapparat, dann hob ich das Modell ab. Dann legte ich in seinen Abdruck die ziselierte Messingplatte, schmolz rotes Kupfer und goß es auf die Platte; es bedeckte sie, und zwar in der Dicke des Modells. Dann entblößte ich die Fläche der Platte mit der Feile und dem Schaber. Sie hatte folgende Gestalt (Fig. 14) [1]).

Fig. 14.

daß es mittels der Nägel auf eine Holztüre aufgenagelt wurde. Wir finden nämlich derartige Türen, welche sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Eine solche in Ǧazîrat al-ʿOmar ist beschrieben von Conrad Preusser in »*Nordmesopotamische Baudenkmäler*« *17. wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orientalischen Gesellschaft*, 1911, S. 25, eine andere an dem Mausoleum des ʿAun ad-dīn in Môsul ist beschrieben von Ernst Herzfeld a. a. O. S. 268, 269. In beiden Fällen besteht das Grundmaterial der Türe aus schweren Holzbrettern, auf welche aus Bronze- bzw. Eisenstäben und Blechen ein geometrisches Muster aufgenagelt ist. Dazu kommen wohl noch andere mehr.

[1]) Vorstehende Schilderung bedeutet wohl folgendes: Es sollte eine Messingplatte hergestellt werden, welche eingelegte Verzierungen aus Kupfer hatte. Dazu wurden aus einer Messingplatte, welche eine geringere Dicke hatte, als sie das Fertigstück haben sollte, die Formen der Verzierungen ausgeschnitten. Dann wurde die Messingplatte mit der Oberseite nach unten in eine Sandform gelegt, der man mittels eines Holzmodells (die »zweite Platte«) die entsprechende Form und Tiefe gegeben hatte. Hierauf wurde geschmolzenes Kupfer aufgegossen, welches nun die aus der Messingplatte ausgegrabenen Stellen füllte und zugleich die Platte auf der Rückseite bis zu der gewünschten Dicke verstärkte. Diese Verstärkung diente dann zugleich zum Zusammenhalten der einzelnen Stücke der Verzierungen und verhütete so ihr Herausfallen. Nach Fig. 14 zu schließen, zeigte nämlich der mittlere Teil der Verzierungen rautenähnliche Messingkerne. Diese mußten vor dem Gießen an die entsprechenden Stellen der Form gebracht und dort entsprechend festgehalten werden. Ǧazarī erwähnt von diesen Stücken nichts.

Hierauf paßte ich das Ende einer jeden Platte an das Ende einer anderen sorgfältig an, ohne sie zu verlöten, sodaß (die Trennungsstelle) beinahe unsichtbar war. Dann machte ich auf ihnen Zeichen [1]). Hierauf machte ich aus gegossenem Messing Platten, auf deren Rücken (= Oberfläche) sich hervortretende (*nāṭi'*) Stellen befinden; auf ihnen sind Nägel angebracht, wie ich das bei den Stäben hergestellt habe. Das ist ein Bild einer Platte (Fig. 15). Jede dieser Platten hat einen senkrechten Rand, von dem einer der Türpfosten (*qâ'ima*) der Türe begrenzt wird.

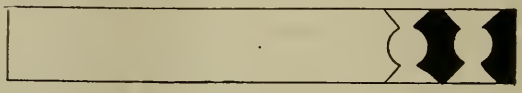


Fig. 15.

Dann verfertigte ich für die beiden Enden eines jeden Türflügels ein Querstück aus gegossenem Messing (*e*, Fig. 1), ähnlich einer Rinne (*mi'zāb*); ihre Länge ist kleiner als die Breite der Türe und ihre Breite etwa drei aneinandergelegte Finger. Ihre beiden Seiten sind versenkt (wörtlich: versteckt). Ihre Fläche ist mandelförmig und kunstvoll gearbeitet, um darauf große kegelförmige Nägel anzubringen, die in Gruben versenkt sind [2]).

Dann machte ich für die Enden eines jeden Türflügels eine Messingplatte [3]), die so lang war, wie der Flügel breit war, und die

Möglich wäre es auch, daß die Gestalt der kupfernen Verzierungen in die Messingplatte nur eingegraben wurde und diese dann mit der Oberseite nach oben zum Gießen in die Form gebracht wurde. Die größere Dicke des Modells bezweckte dann nur das Zustandekommen eines sogenannten Gießkopfes, der nach dem Erstarren entfernt wurde. »Dann entblößte ich die Platte mit der Feile und dem Schaber« ließe sich in dieser Richtung deuten. Es ist dann jedoch nicht recht klar, warum Ǧazarī die Messingplatte nach dem Einschneiden der Verzierungen in Fig. 13 gesondert darstellte, da in diesem Falle ein Einsetzen von Stücken und somit eine Änderung der Zeichnung nicht möglich war. Man hätte hier die Messingkerne von vornherein stehen lassen müssen. Man müßte daher für den zweiten Fall annehmen, daß Ǧazarī in Fig. 13 die Messingkerne versehentlich nicht dargestellt hat und daher die Zeichnung in Fig. 14 wiederholte.

Von den beiden Deutungsmöglichkeiten dürfte die erstere die wahrscheinlichere sein.

[1]) Diese Zeichen dienten wohl als Marken für das Zusammenfügen der Türe.

[2]) Wir lesen statt »*mubakkarāt*«, was hier keinen Sinn gibt, »*murakkabāt*«: eingefügt, versenkt.

3) Es ist nicht ersichtlich, ob hiermit die Platte (*d*) der Fig. 1 gemeint ist. Aus der Angabe, daß sie so lang wie der Flügel der Türe breit war, ließe sich eher schließen, daß es sich um die Stücke handelt, welche oben und unten den äußersten Rand (*c*, Fig. 1) der Türe bildeten. Gegen diese Annahme und für die Platte (*d*) spricht trotz der dann falschen Längenangabe die relativ große Breite sowie der Umstand, daß sonst die Platte (*d*) hier nicht erwähnt würde. Die hier bestehende Unklarheit ist ohne Belang.

etwa eine Spanne breit war. Ich verzierte sie und füllte den Grund der Bemalung mit Schwarz aus.

Dann machte ich für jeden Flügel einen ringförmigen Klopfer (*ḥalqa*) aus gegossenem Messing (Fig. 16). Er hatte die Gestalt zweier Drachen, von denen der eine dem anderen begegnet [1]) und deren Köpfe einander zugewendet sind. Ihre Mäuler sind geöffnet, als ob sie den Hals und Kopf eines Löwen verschlingen wollten. Am Löwenkopf und Hals springt ein Knopf aus Eisen vor, der in die Türe genagelt ist. Die Drachenzähne setzen sich in Löcher im Hals des Löwen ein, damit sich der Ring in ihm bewegt. Die Figur gibt eine Abbildung des Ringes und des Löwenkopfes (Fig. 16).

Dann stellte ich die Anschlagleiste (*ḥaraza*, d. i. die Nase) her. Für ihre Mitte machte ich eine hohle Form aus Wachs, sie hatte in der Länge die Gestalt eines halben Rohres (*anbūb*). Der Rücken ist abgeflacht. Auf dem Rücken machte ich hervorspringende Stellen aus Wachs und versenkte in sie Nägel [2]). Dann brachte ich Ton (*ṭīn*) darauf, und zwar im Innern und Äußeren dieser Anschlagleiste. Mit dem Feuer entfernte ich dann das Wachs aus dem Ton, wie es die mit solchen Dingen beschäftigten Handwerker tun. Dann goß ich es mit geschmolzenem Messing aus, reinigte es von dem Ton und glättete es mit der Feile und belegte es (*naqaša*) mit Silber, so daß es hell leuchtete und das Licht auf ihm spielte. Inmitten der hell leuchtenden Stelle [3]) befanden sich verschiedene Arten von Blättern, die Kräutern (*ḥašīš*) und ähnlichem glichen, und von Tierköpfen; ich tupfte die Blätter weiß und schwarz und schmückte die Stiele und brachte es mit dem Schaber in Ordnung. Dann nahm ich für jedes Ende der Anschlagleiste ein 4 Spannen (1 m) langes, gegossenes Stück Messing. Es war vierkantig, nach dem oberen (bezw. unteren) Ende zu war es dicker als nach dem Körper der Anschlagleiste zu. Es war auf der Anschlagleiste symmetrisch angeord-

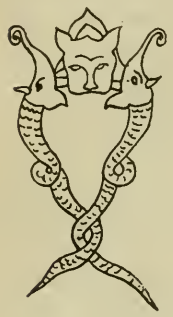


Fig. 16.

---

[1]) Herzfeld schlägt vor, *multaqī* mit symmetrisch zu übersetzen.

[2]) Für das Gießen der Anschlagleiste wurde also ein Wachsmodell (eine sogenannte verlorene Wachsform; s. w. u.) hergestellt, nach dem eine Tonform gefertigt wurde. Die in das Modell versenkten Nägel wurden mit eingegossen und dienten wohl denselben Zwecken wie die Nägel in den Sternen.

[3]) Die Stelle ist nicht sicher übersetzt, sie heißt wohl arabisch:

نقشت عليها بالفضة باروقا(?) لاعبا عليها وبين البارق

Das Wort *bārūq* ist in den Wörterbüchern nicht zu finden.

net und auf seinem Rücken waren Nägel und ihre beiden Seiten stiegen allmählich empor. Ihre Oberfläche war verziert, es waren Blätter, die Enden der Blätter waren einander abgewandt (*muṣdaf*) und dicht verschlungen (*multaff*). Dann brachte ich zwischen diesen Blättern in genau passender Lage Blätter aus Wachs an, die ihnen ähnlich und genau gleich groß waren. Ihre Stengel verflochten sich miteinander an einander gegenüberliegenden Stellen und die Spitzen der Blätter lagen einander gegenüber. Hierauf legte ich dies in ein großes Gießgefäß im Sand (*raml*) und drückte es ein. Dann schnitt ich die Blätter aus Wachs zwischen den Blättern und, was darüber war, aus und schmolz, was darunter war, mit dem Feuer; so wurde der Ort des Wachses leer [1]). Die Stellen goß ich mit rotem Kupfer voll. Dann reinigte ich diese Blätter und stellte sie fertig mit Griffeln (*qalam*) verschiedener Gestalt und mit dem Schaber u. s. w. Diese beiden Stücke, es sind die Enden, legte ich auf den Körper der Anschlagleiste. Die Abbildung der Anschlageiste ist früher in der Abbildung des Türflügels gegeben worden (Fig. 1). Das Vertrauen ist (hier) auf das Zeugnis der Abbildung, nicht auf die Beschreibung zu setzen. Diese habe ich kurz gefaßt.

Das ist, was wir deutlich klarmachen wollten.

2. Die vorstehende Beschreibung Ğazarī's ermangelt infolge ihrer vielen technischen Einzelheiten etwas der Übersichtlichkeit. Es sei daher kurz ihr wesentlicher Inhalt zusammengefaßt:

Für den Königspalast zu Āmid hat Ğazarī eine prächtige, zweiflügelige Türe hergestellt. Fig. 1 zeigt die obere Hälfte des linken Türflügels und der am rechten Türflügel befestigten Anschlagleiste.

Der Hauptschmuck dieser Türe war ein geometrisches Muster, das die Füllung der beiden Flügel bildete. Dieses bestand aus einem Gitterwerk aus sechseckigen und achteckigen Hauptfiguren (Fig. 2 und Fig. 3) sowie aus als Zwischenstücke dienenden Vierecken (Fig. 4). In diesen Vierecken sowie zwischen den aus ihnen und den beiden andern Gebilden zusammengesetzten Figuren befanden sich Füllungen (Fig. 10—12). In den Achtecken und Sechsecken waren ebenfalls Füllungen angebracht (Fig. 8 und 9), auf denen sich hohle Kuppeln (Fig. 6 und 7) befanden. Die Zusammensetzung all dieser Gebilde zu dem Gitterwerk ist aus Fig. 1 a ersichtlich. Die Vierecke, Sechsecke und Achtecke wurden aus Messing durch Gießen in Sandformen hergestellt. In ihre Ecken wurden dabei Nägel mit mandel-

[1]) Diese Stelle besagt, daß auch hier für das Gießen zunächst ein Wachsmodell und mittels dieses dann eine Sandform angefertigt wurde. In welcher Weise die letztere hergestellt wurde, ist nicht ganz klar. Anscheinend wurde sie, soweit die aus Wachs modellierten Blätter zwischen und über den Messingblättern sich befanden, also zugänglich waren, durch Aufdrücken des Sandes, stückweises Abheben der Sandform und stückweises mechanisches Entfernen — also nicht nachträgliches Ausschmelzen — des Wachses sowie Wiederzusammensetzen der abgehobenen Formteile hergestellt. Das Ausschmelzen des Wachses wurde hier anscheinend nur insoweit angewandt, als ein Abheben der Sandform nicht möglich war. Hierdurch sollte das Wachs gespart werden, da ja beim Ausschmelzen desselben aus der Form immer eine beträchtliche Menge verloren geht.

förmigen Köpfen eingegossen, welche dazu dienten, diese Gebilde auf einer massiven Holztüre festzunageln. Die Füllungen wurden dadurch im Gitterwerk festgehalten, daß sie ringsum an der Unterseite einen Rand besaßen, der halb so breit war wie der die Vierecke, Sechsecke und Achtecke bildende Stab und unter diesem lag (vgl. Fig. 1 a, Schnitt a—b). Die Oberfläche des Gitterwerkstabes besaß als Verzierung eine runde Mittelleiste, die Füllungen waren auf schwarzer Grundierung bemalt, die Kuppeln waren reich — u. a. mit ziselierten Blättern — geschmückt.

Das Gitterwerk umgab eine Inschrift in kufischer Schrift, zwischen deren Buchstaben sich wieder Blätterschmuck befand (a, Fig. 1).

Um die Schrift lag ein polierter Rand aus Messing mit eingelegten Kupferverzierungen (b, Fig. 1 und Fig. 14). Diesen Rand umgab ein weiterer aus gegossenem Messing, der mit Buckeln und Nägeln verziert war (c, Fig. 1 und Fig. 15).

Auf dem oberen Ende des Türflügels war noch eine reich verzierte Messingplatte (d, Fig. 1), auf der ein gewölbtes Querstück aus gegossenem Messing (e, Fig. 1) versenkt angebracht war. Ein solches Querstück befand sich auch an dem unteren Ende eines jeden Türflügels. Auf den Querstücken befanden sich nahe aneinander große, kegelförmige, schön ausgeführte und in Gruben versenkte Nägel (f, Fig. 1).

Jeder der beiden Türflügel trug ferner einen ringförmigen Klopfer (Fig. 16) aus gegossenem Messing, der von zwei ineinander gewundenen Drachen gebildet wurde, die einen Löwenkopf zu verschlingen schienen.

Die ebenfalls in Fig. 1 dargestellte Anschlagleiste bestand aus einem halbrunden Mittelstück, das von zwei Rundleisten, Bemalung, Silberbelag und ziselierten Blättern geziert wurde, sowie aus zwei vierkantigen, gegen die Türenden stärker werdenden Endstücken, von denen sich das eine oben, das andere unten befand. Die Seitenflächen dieser Endstücke waren verziert, die Oberfläche mit Blättern aus Messing und Kupfer reich geschmückt.

3. Besonderes Interesse verdienen die Ausführungen gießtechnischer Art, welche Ğazarī in dem vorstehenden Kapitel macht; insbesondere deshalb, da er wiederholt darauf hinweist, daß die von ihm verwendeten Methoden die bei den Handwerkern üblichen gewesen sind [1]).

[1]) Zum besseren Verständnis der folgenden Betrachtungen sei ein kurzer Überblick über das Gebiet des Metallgusses gegeben. Wir folgen dabei F. M. Feldhaus, *Die Technik der Vorzeit, der geschichtlichen Zeit und der Naturvölker*, W. Engelmann, Leipzig-Berlin, 1914, Spalte 490 ff. sowie E. v. Hoyer, *Lehrbuch der vergleichenden mechanischen Technologie*, C. W. Kreidel, Wiesbaden, 1897, I. Bd., S. 88 ff.

Das Gießen der Metalle erfolgt in Formen, die in der Regel nach Modellen des zu fertigenden Gußstückes, in besonderen Fällen mittels Schablonen (z. B. beim Glockenguß) und auf andere Weise unmittelbar hergestellt werden.

Die sogenannte Formerei zerfällt in zwei Hauptgruppen: in die Bildung der verlorenen Formen und in die Bildung der bleibenden (oder guten, festen) Formen. Die ersteren werden nach dem Guß zerstört, entweder, weil sie durch die Hitze des eingegossenen Metalls unbrauchbar geworden sind oder, weil die Entfernung derselben von dem Gußstück ohne ihre Zerstörung mit großer Unbequemlichkeit verbunden wäre. Die bleibenden Formen haben mehrere, mitunter sehr viele Güsse auszuhalten und sind demnach so einzurichten, daß sie vom Gußstück ohne Verletzung abgehoben werden können.

Das Material für die verlorenen Formen ist vorwiegend Sand oder Masse (Sand mit Tonbeimengung) oder Lehm (Ton mit Sand verunreinigt).

Die Sandformerei kann man in zwei Unterarten teilen: Herdformerei und Kasten-

Wir sehen, wie man für den Guß von Messingstücken, von denen man eine große Zahl genau gleicher Gestalt benötigte, ein bleibendes Holzmodell fertigte, nach dem dann die entsprechende Zahl von verlorenen Formen durch Eindrücken in Sand hergestellt wurde. (Der Ursprung der Sandform ist also in frühere Zeit zurückzuverlegen, als dies bisher anscheinend geschah; vgl. F. M. Feldhaus, a. a. O., Spalte 490 u. f., wonach die erste Verwendung der Sandform auf das Jahr 1708 zurückgeführt wird. Ǧazarī verfaßte sein Werk im Jahre 1206 und fand die Sandformerei bereits in hoher Vollkommen-

formerei. Bei der ersteren wird die Form unmittelbar auf dem Boden (Herd) der Gießhütte vor dem Schmelzofen gebildet, bei der letzteren in transportabeln Gefäßen, sogenannten Formkästen (Flaschen, Laden) aus Metall (meistens Gußeisen) oder Holz hergestellt.

Das Material für die bleibenden Formen ist entweder ein Metall bzw. eine Legierung oder Stein (Sandstein, Serpentin, Schiefer), seltener Gips, Zement usw. Metallformen eignen sich infolge ihrer guten Wärmeleitung im allgemeinen nur zum Guß leichtflüssigen Materials.

Wie bei den Formen, unterscheidet man auch bei den Modellen zwischen bleibenden und verlorenen, je nachdem man nach einem Modell mehrere Formen oder nur eine herstellen kann. Das Material der bleibenden Modelle ist in der Regel Holz oder Metall (Eisen, Bronze, Messing, Zink, Hartblei). Zur Herstellung der verlorenen Modelle dienen vorwiegend Lehm, Wachs und Talg.

Auf der Einteilung der Formen und Modelle beruht die Einteilung der Gußarten:

1. Herdguß. Das Metall wird in eine am Boden der Gießerei vor dem Schmelzofen geformte verlorene (aus Sand, Masse, Lehm) oder dorthin gebrachte bleibende (aus Stein usw.) Form gegossen. Es handelt sich hierbei meistens nur um einseitige, flache Gußstücke, bei denen es in der Regel nur auf die Ausbildung der der Form zugekehrten Seite des Gußstückes ankommt. Die Form bleibt dann unbedeckt (offener Herdguß). Soll aber auch die obere Seite entsprechend ausgebildet werden (d. h. in der Regel nur eine glatte Fläche erhalten), so muß die Form bedeckt werden, was meistens durch eine mit Lehm bestrichene Eisenplatte oder einen mit Sand gefüllten Rahmen geschieht (bedeckter Herdguß).

2. Guß mit verlorenem Modell (sogenannte Wachsformerei). Man stellt ein Modell aus Wachs oder Talg her, umkleidet dieses innen und außen mit Lehm, trocknet den Lehm im Feuer, wobei das Wachs oder der Talg ausfließt, und gießt dann in die so entstandene Hohlform das geschmolzene Metall.

3. Guß in verlorenen Teilformen. Man verwendet hierzu bleibende (aus Holz, Metall) oder verlorene (aus Lehm, Wachs, Talg) Modelle. Das Modell formt man so in dem Formmaterial (Lehm, Masse, Sand) ab, daß sich keine Teile des Modells in ihm festklemmen können bzw. daß man die einzelnen Teile der Form von dem Modell abheben kann. Dies erfordert vielfach neben der Unterteilung der Form auch eine solche des Modells. Die bleibenden Modelle komplizierterer Gußstücke bestehen daher aus mehreren Teilen. Nach Fertigstellung der Form wird das Modell aus ihr herausgenommen und dann die Form aus ihren einzelnen Teilen wieder sorgfältig zusammengesetzt. Nach dem Guß erkennt man die Berührungsstellen der Formteile an feinen Nähten auf dem Gußstück (Gußnaht).

4. Guß in bleibenden Teilformen, Kokillenguß. Das Verfahren ist analog demjenigen in verlorenen Teilformen. Die Teilformen müssen so gestaltet sein, daß sie sich ohne Verletzung von dem fertigen Gußstück abnehmen lassen. Für gewöhnlich beschränkt man sich bei den bleibenden Formen auf den Guß der einfachsten Gestalten, wie Stangen und Platten, die als Rohmaterial weitere Verwendung finden (z. B. Gold- und Silberbarren).

heit vor.) Der Formsand befand sich in besonderen »Vorrichtungen zum Gießen«, die Ğazarī später wiederholt als »Gießgefäße« bezeichnet. Sie dürften wohl im Prinzip den heutigen Formkästen entsprochen haben. Nägel, welche in dem fertigen Gußstück sitzen sollten, wurden in die Sandform gesteckt und so gleich in das Stück eingegossen. Der Guß der Messingstücke dürfte ein offener Guß gewesen sein, da nichts von einem oberen Abschluß der Sandformen erwähnt ist.

Doch kannte Ğazarī auch den Guß in geschlossenen Formen. Besonders anschaulich schildert er den Guß mit sogenanntem verlorenem Modell, das — wie es auch heute noch geschieht — aus Wachs geformt wurde, bei der Beschreibung der Anschlagleiste der Türe. Diese hatte die Gestalt eines halben Rohres. Ihr entsprechend wurde ein Modell aus Wachs gefertigt, auf das innen und außen Ton gebracht wurde. Dann wurde das Wachs mit dem Feuer entfernt. Nägel, welche in Ansätzen der Leiste sitzen sollten, wurden bereits in das Wachsmodell gesteckt, so daß sie nach dessen Ausschmelzen in der Form saßen und gleich mit eingegossen wurden [1]).

Weiter schildert Ğazarī den Guß von kupfernen Blättern, welche zwischen Blättern aus Messing und mit diesen verschlungen angebracht werden sollten. Gazarī formte die Blätter zunächst an Ort und Stelle aus Wachs und drückte dann das Stück mit den Messing- und Wachsblättern in einem großen Gießgefäß in Sand ein. Dann wurden die Wachsblätter »zwischen den Blättern und, was darüber war«, ausgeschnitten und nur das, »was darunter war«, ausgeschmolzen. Wenn auch diese Schilderung nicht ganz klar ist, so dürfte ihr doch zu entnehmen sein, daß hier anscheinend auch der »Guß in verlorenen Teilformen« Anwendung fand. Die Stelle dürfte sich wohl kaum anders deuten lassen, als daß die Form, soweit das Wachsmodell zugänglich war, durch Aufdrücken des Sandes, stückweises Abheben der Sandform sowie stückweises mechanisches Entfernen des Wachsmodells und Wiederzusammensetzen der abgehobenen Formteile hergestellt wurde. Heute ist der Guß in verlorenen Teilformen der am meisten verwendete. Für Kupfer, Messing und Bronze benutzt man dabei als Formmaterial jedoch nicht Sand, sondern Lehm., Sand findet für den Eisenguß Verwendung. (Vgl. F. M. Feldhaus, a. a. O. Sp. 491.)

Bemerkenswert ist auch die Verwendung des Gusses, um in einer Messingplatte Verzierungen (Blätterranken) aus Kupfer anzubringen. Die Form der Verzierungen wurde in die Platte eingeschnitten. Mittels eines Holzmodells, das dicker als die Platte war, wurde dann eine Sandform angefertigt, die Platte in sie gelegt und geschmolzenes Kupfer bis zur Stärke des Modells auf sie gegossen. Es geht aus Ğazarī's Schilderung leider nicht ganz klar hervor, ob dieser Guß von der Rückseite der Messingplatte her erfolgte — also die Form der Verzierungen durch diese hindurchgeschnitten war und das bis zur Stärke des Modells aufgegossene Kupfer dann zum Zusammenhalten und Festhalten der einzelnen Stücke der Verzierung und zur Verstärkung der Messingplatte diente —, oder ob das Kupfer auf die Vorderseite der Platte gegossen wurde, in welche die Verzierungen dann nur eingeschnitten waren. Im zweiten Falle bezweckte die größere Dicke des Modells nur das Zustandekommen eines sogenannten Gießkopfes, der nach dem Guß wieder entfernt wurde. Die größere Wahrscheinlichkeit dürfte die erste der beiden Deutungen haben.

Die Gußstücke wurden bei allen geschilderten Methoden in gleicher Weise von dem Formmaterial gereinigt sowie mit Feile, Schaber, Griffeln verschiedener Gestalt usw. geglättet und fertiggestellt.

Weitere Angaben über die Gießtechnik bei den Arabern finden sich in E. Wiede-

[1]) Im westlichen Europa stand der Bronzeguß in der sogenannten Wachstechnik (Wachsformerei) zu Ğazarī's Zeit bei der Glockengießerei bereits in hoher Blüte. Vgl. F. M. Feldhaus, a. a. O. Spalte 462 ff.

mann, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften XXIV*, Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät in Erlangen, Bd. 43, 1911, St. 76 und 77. Es heißt hier:

Zu ihren Apparaten (d. h. der Alchemisten) gehören diejenigen, welche bei den Goldschmieden und andern Handwerkern bekannt sind, wie *al-kūr* der Ofen, *al-būṭaq* der Tiegel, *al-māšiq* die Mörserkeule, Hammer, *ar-rāṭ* die Gußform, *az-ziqq* der Schlauch, welcher bläst, also der Blasbalg. Dies sind lauter Apparate, welche zum Flüssigmachen und Schmelzen dienen. Die Gußform *ar-rāṭ* ist eine Vorrichtung, in welche man die geschmolzenen Metalle, wie Gold, Silber und anderes gießt, sie heißt auch *al-misbaka* (d. h. das Instrument zum Hineingießen), sie besteht aus Eisen und hat die Form eines halben Rohres. Zu ihren Apparaten gehört ferner: *al-būṭ eber būṭ*. Es ist dies ein Tiegel, der an seinem unteren Ende durchlöchert ist und auf einen andern gesetzt wird. Die Verbindungsstelle zwischen beiden wird mit Ton gut gedichtet. Dann schmilzt man den Körper (das Metall) in dem oberen Tiegel; es fließt in den unteren, und seine Schlacke (*ḫabaṯ*) sowie sein Schmutz bleiben in dem oberen. Man nennt dies Verfahren »das Herabsteigenmachen« (*al-istinzāl*).

Die in diesem Abschnitt erwähnten halbröhrenförmigen Eisenformen dürften zum Herstellen von Metallbarren gedient haben.

Interessante Mitteilungen über den Material-, insbesondere Metallaufwand, welchen die Errichtung eines astronomischen Observatoriums erforderte, sowie vor allem über das Gießen eines für dieses Observatorium bestimmten großen Astrolabringes finden sich in einem Aufsatz von E. Wiedemann, *Zur islamischen Astronomie*, der in der Zeitschrift Sirius Bd. 52, S. 121, 1919, erschienen ist.

Das Observatorium wurde von dem Arzt Abū Sa'īd Ibn Qaraqa im Auftrage des Veziers Afḍal erbaut (vgl. Maqrīzī, *Kitāb al Chiṭaṭ* Bd. 1, S. 202).

Das Hauptstück dürfte ein mächtiger Ring für ein Astrolab (einen Horizontalkreis) gewesen sein, zu dem rund 100 *qinṭār* (d. i. rund 5000 kg) Metall verwendet wurden. Er hatte einen Umfang von 30 Ellen (= 15 m) und einen Querschnitt von rund 4 qdm. Die Gußform (*qālib*) für den Ring wurde an Ort und Stelle auf dem Bauplatz des Observatoriums — dem Plateau *al-ǧarf* bei der Moschee *al-fīla*, der Elefantenmoschee bei Kairo — gegraben. Um diese Form errichtete man 10 Schmelzöfen (*haraǧa*) mit je zwei Blasebälgen [1]). Jeder Schmelzofen enthielt etwa 11 *qinṭār* Kupfer, also alle zusammen etwas mehr als 100. Man zündete das Feuer nachmittags an und blies es bis zur zweiten Stunde des nächsten Tages an. Dann kam Afḍal und setzte sich auf einen Sessel. Als die Öfen zum Guß bereit waren, gab Afḍal den Befehl, sie zu öffnen. An jedem Ofen

---

1) Schmelzöfen mit Blasebälgen sind bereits sehr alt. Im Gebiete des Sinai standen schon in vorgeschichtlicher Zeit — tief in das 5. Jahrtausend zurückgehend — im Wâdî Maġāra (Höhlental) erst einige wenige, alsbald aber zahlreichere kleine Öfen zur Kupfergewinnung, für deren Betrieb der hohe Schmelzpunkt des Kupfers eine künstliche Luftzufuhr durch einfache Blasebälge zur unabweisbaren Voraussetzung macht (vgl. E. v. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, Julius Springer, 1919, S. 539).

Ebenso müssen Schmelztiegel bereits in frühester Zeit verwendet worden sein. Auf ägyptischen Wandmalereien zu Karnak wurden im zweiten Jahrtausend v. Chr. kleine, flache Schmelztiegel dargestellt, die von den Arbeitern zwischen zwei Stäbe geklemmt in die Trichter der Gußform entleert wurden (vgl. F. M. Feldhaus, a. a. O. Spalte 970).

Ein anschauliches Bild der Metallurgie der ältesten Zeiten, soweit es sich aus den vorhandenen Funden und Quellen rekonstruieren läßt, findet sich in Martin Gsell, *Eisen, Kupfer und Bronze bei den alten Ägyptern, archäologisch-metallurgische Abhandlung*, Dissertation, Technische Hochschule Karlsruhe, 1910.

befand sich ein Mann. Sie öffneten gleichzeitig die Öfen. Das Kupfer ergoß sich dann wie Wasser in die Form. In ihr war aber an einer Stelle etwas Feuchtigkeit zurückgeblieben. Das heiße Kupfer brachte die feuchte Stelle zum Springen, so daß der Ring hier eine unvollkommene Stelle bekam, was sich zeigte, nachdem er abgekühlt und freigelegt worden war. Afḍal war über das Mißlingen des Gusses sehr erbost, Ibn Qaraqa beruhigte ihn jedoch mit dem Hinweis, daß man bei einem Instrument von solchen Abmessungen, wie es noch nie hergestellt worden sei, zufrieden sein müsse, wenn nach zehn Versuchen seine Herstellung gelänge. Bei einem zweiten Versuch, zu dem alle Leute, die mit Kupfer zu tun hatten, zugezogen wurden, gelang dann der Guß. Der Ring wurde nach seiner Fertigstellung auf die Terrasse der Moschee *al-fīla* emporgehoben. Wir haben hier einen Herdguß großen Stils vor uns.

Alle arabischen Angaben über die Gießtechnik sind von hohem kulturhistorischem Wert. Nach Hugo Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*, Teubner, Leipzig 1887, Bd. IV, S. 278 ff., beruht unsere Kenntnis der antiken Gußtechnik lediglich auf Betrachtung und Untersuchung gegossener Metallgegenstände und auf der Vergleichung mit der heutigen Technik, während uns die alte Literatur so gut wie gar keine Einzelheiten bietet [1]). Diese Untersuchungen lassen u. a. vermuten (S. 286), daß man sich zum Hohlguß auch im Altertum der sogenannten verlorenen Wachsform bediente. Da die arabische Kultur in weitem Maße auf die Antike aufbaute, sind die arabischen Angaben auch eine Stütze für die in dem erwähnten Werke Blümners niedergelegten Untersuchungen über die antike Gießtechnik. Die dort ausgesprochene Vermutung hinsichtlich der Verwendung verlorener Wachsformen in der Antike findet, wie hier erwähnt sei, ihre Bestätigung wohl auch durch die Schliemannschen Ausgrabungen in Troja (1870—1894), da man hier u. a. eine gebrannte Tonform fand, welche wohl nur mittels einer verlorenen Wachsform hergestellt worden sein kann (vgl. F. M. Feldhaus, a. a. O. Sp. 491). Feldhaus vermutet, daß diese Wachsformerei aus dem Orient stamme.

Erwähnt sei hier auch, daß in Memphis Gußformen aus Gips und Stein [rechtsseitige oder zweiseitige (Hohlformen) aus Basalt, Serpentin, Granit, Kalkstein usf. zum Treiben (ohne Gußkanäle) und Gießen (mit Gußkanälen)] sowie Gipsmodelle usf. gefunden wurden, welche bereits vor der Zeit der Ptolemäer dort zur Goldgießerei und Goldprägerei verwendet wurden. Formsteine der beschriebenen Art fanden sich auch in den babylonisch-assyrischen Kulturländern; sie sind also sehr alt (E. v. Lippmann, a. a. O. S. 273 und Th. Schreiber, *Die alexandrinische Toreutik*, Abh. der philol.-histor. Klasse der sächs. Ges. d. Wiss. XIV (1894), S. 271 ff.). Ein Teil der Funde deutet auf die Verwendung der Wachsformerei sowie des Gusses in Teilformen hin.

Anschließend an die letzten Worte des ersten Kapitels leitet Ǧazarī zu dem folgenden Kapitel über mit den Worten: »Ich will das, was ich herstellte, beschreiben. Es ist ein Instrument wie ein Lineal, mit dem man den Mittelpunkt von drei Punkten bestimmt, die auf einer Kugeloberfläche oder einer dem Horizont parallelen Fläche

[1]) Diese Feststellung Blümners kann auch heute noch in vollem Umfange als richtig anerkannt werden, wie uns Herr Professor Dr. E. v. Lippmann in Halle a. S. in liebenswürdiger Weise mitteilt. Nach seiner Anschauung sind die Überlieferungen aus der Antike über die Gießtechnik ebenso wie über die meisten technischen Verfahren sehr spärlich und nichtssagend, da teils die Ausübenden — sehr oft Sklaven — diese Verfahren geheim hielten, teils die Schriftsteller sie nicht zu vertreten und zu schätzen wußten.

liegen; mit ihm bestimmt man auch Winkel.« Diese Vorrichtung hat E. Wiedemann in seiner Arbeit *Über geometrische Instrumente bei den muslimischen Völkern*, Zeitschrift für Vermessungswesen, 1910, Heft 22 und 23, behandelt.

III. Buchstabenschloß für einen Kasten.

1. Ğazarī schließt das zweite Kapitel mit den Worten: »Ich will das, was ich herstellte, beschreiben, nämlich ein Schloß (*qafl*) aus Messing an einem Kasten,« und fährt dann fort:

Drittes Kapitel des sechsten Gebietes.

Es behandelt:

Ein Schloß (Riegel, *qafl*) mit 12 Buchstaben des Alphabets, das zum Verschließen eines Kastens dient.

Erster Abschnitt.

Die früheren Handwerker stellten Schlösser her, die sie unter Zuhilfenahme von Buchstaben schlossen oder öffneten; es gab solche,

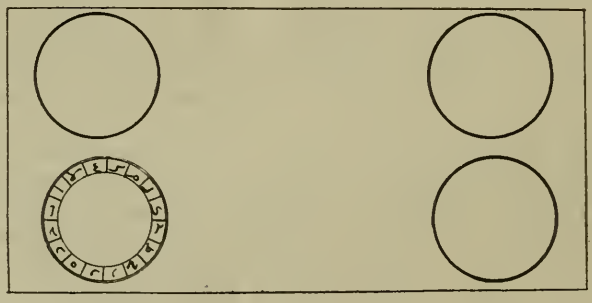


Fig. 17.

bei denen vier Buchstaben auf vier Kreisen, zwei Buchstaben auf zwei Kreisen und sechs Buchstaben auf sechs Kreisen zum Schließen dienten.

Ich habe einen Kasten hergestellt, auf dessen Deckel ich ein Schloß, wie ich es beschreiben werde, angebracht habe. Es besteht aus vier Kreisen, die auf einem länglichen Viereck angebracht sind (Fig. 17). Innerhalb eines jeden Kreises befindet sich noch ein Kreis und zwischen ihnen befinden sich 16 Linien und zwischen den Linien stehen 16 Buchstaben, die die 28 Buchstaben (des Alphabets) ersetzen. (In der Fig. 17 ist einer dieser Kreise mit Buchstaben gezeichnet.) Ich gebe ein Bild der Fläche des Deckels, auf ihm befinden sich die Kreise und die Zylinder (*ustuwāna*), die mit runden Durchbohrungen versehen sind. Dies ist das betreffende Bild (Fig. 17).

Für jedes Loch[1]) stellt man eine Scheibe (*fals*) (I) her, die es ausfüllt und so dick wie der Deckel ist (Fig. 18). Dann zieht man innerhalb des Randes der Scheibe einen Kreis. Den Zwischenraum zwischen dem Rand und dem Kreis teilt man durch 16 Linien und schreibt zwischen sie die 16 Buchstaben. Auf dem Rand der Scheibe bringt man eine zierliche Mandel (*a*)[2]) an; ihre eine Hälfte befindet sich auf der Scheibe und ihre andere ragt über deren Rand. Gegenüber der Mandel bringt man auf dem Rand der Scheibe den Kopf eines Vogels (*b*)[2]) an, um an ihm anzufassen und die Scheibe auf dem Rand des Deckels zu drehen. Dabei bewegt sich das Ende der Mandel über den Rand hin wie ein Zeiger für die Teile (des Astrolabs). Diese und der Schnabel des Vogels verhindern die Scheibe in dem Loch nach unten zu sinken. Dann bringt man in der Mitte der Scheibe ein weites Loch an. Dies gibt eine Abbildung davon (Fig. 18)[3]). In dem Loch der Scheibe befestigt man einen Zylinder (*šanbar* = *čenber*), der aus

Fig. 18.

Fig. 19.

Fig. 20.

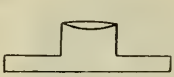


Fig. 21.

ihm heraustritt und das Loch der Scheibe erfüllt. Ein Ende des Zylinders liegt in einer Ebene mit der Fläche der Scheibe, das andere Ende springt auf der Rückseite der Scheibe vor und hat die mehrfache Dicke der Scheibe. Der Zylinder wird an der Scheibe angelötet. Die Figur (19) ist ein zweites Bild der Dicke (d. h. eine Seitenansicht) der Scheibe und des an ihr befindlichen Zylinders.

[1]) Ǧazarī hat zu erwähnen vergessen, daß die vier innerhalb der zweiten Kreise (welche die Buchstaben nach innen begrenzen) gelegenen Stücke aus dem Deckel ausgeschnitten werden.

[2]) Die Buchstaben sind von uns in die Figur eingesetzt.

[3]) Hieraus ist zu schließen, daß in Fig. 18 auch das Loch der Scheibe (I) eingezeichnet ist. Hierfür spricht auch, daß in Fig. 18 der innere Teil nicht bemalt ist, während der mit Buchstaben beschriebene Rand bemalt ist, daß ferner in Fig. 20 sowohl der mit Buchstaben beschriebene Rand, als auch der innerhalb desselben stehen gebliebene Teil der Scheibe (II) bemalt, dagegen das Loch (*c*) von Farbe frei ist. Der Durchmesser des Loches der Scheibe (I) ist demnach gleich oder wenigstens nahezu gleich dem Durchmesser des die Buchstaben am Scheibenrand nach innen begrenzenden Kreises. (Der innere Kreis ist doppelt gezogen, was möglicherweise einen kleinen, stehengebliebenen Rand bedeutet, wenn es nicht nur, wie anscheinend die doppelte Linienführung in den meisten andern Fällen, eine Andeutung für die Körperlichkeit des Dargestellten oder eine Begrenzung für die Bemalung ist.)

Dann stellt man eine Scheibe (II) her, die kleiner [1]) als die erste ist. Innerhalb ihres Randes zieht man auf ihr einen Kreis und schreibt wiederum zwischen Rand und Kreis die 16 Buchstaben. Durch ihre Mitte bohrt man ein weites Loch (*c*). Dies ist eine Abbildung (Fig. 20). Dann bringt man in dem Loch einen Zylinder an, der nach außen geht und das Innere des Loches ausfüllt. Sein eines Ende liegt in einer Ebene mit der Fläche der Scheibe und sein anderes Ende ragt über die Rückseite der Scheibe um die vierfache Dicke der Scheibe vor. Auf dem Rand der Scheibe bringt man eine Mandel (*a*) an, deren eine Hälfte auf der Ebene der Scheibenfläche liegt, während die andere über den Rand vorspringt, damit sie über die Buchstaben der ersten Scheibe hingleiten kann. Gegenüber dieser Mandel befindet sich auf dem Rande dieser Scheibe ein vorspringender Knopf (*b*) [2]), um an ihm anzufassen; man dreht (mit seiner Hilfe), nachdem man den Zylinder der zweiten Scheibe in den Zylinder der ersten Scheibe eingesetzt hat. Er dreht sich leicht in ihm. Die Figur (21) gibt die zweite Scheibe mit ihrem Zylinder wieder. Nun nimmt man einen Messingstab, der eine halbe Fingerlänge [3]) lang ist und so dick, daß er in den Zylinder der zweiten Scheibe paßt. Am (oberen) Ende des Stabes befindet sich eine quergestellte, am einen Ende zugespitzte Mandel. Schiebt man den Stab in den Zylinder der zweiten Scheibe, so bedeckt die Mandel die Fläche dieser Scheibe und das Ende der Mandel geht (beim Drehen) über die auf der Scheibe angebrachten Buchstaben. Die Figur (22) gibt das Bild des Stabes und der Mandel für sich.

Ich bilde (später) die erste Scheibe in einem Loch (*ḫarq*) des Deckels ab, auf ihr befindet sich die zweite Scheibe, in letzterer der Stab und die Mandel [4]).

Ergreift man den Kopf des Vogels an der ersten Scheibe und dreht sie nach rechts und links, so dreht sie sich mit dem, was sich auf ihr befindet. Faßt man an dem zweiten Vorsprung der zweiten Scheibe mit einer Hand an und ergreift den Kopf des Vogels (an der ersten Scheibe) mit der anderen Hand, damit sich die erste Scheibe nicht bewegt, und dreht die zweite Scheibe, so dreht sich diese (mit dem in ihr befindlichen Stab). Faßt man beide Scheiben an und dreht nur die Mandel (an dem Stab) so dreht sich diese (allein).

[1]) Ihr äußerer Durchmesser darf, wie aus Späterem folgt, nicht größer als der Durchmesser des die Buchstaben auf der Scheibe (I) nach innen begrenzenden Kreises sein.

[2]) Die Fig. 20 zeigt hier wohl irrtümlicherweise ebenfalls einen Vogelkopf. Der Buchstabe *c* fehlt in der Originalfigur.

[3]) Wörtlich heißt es »einen halben Finger lang ist«. Es kann hier nur die Länge und nicht die Breite des Fingers gemeint sein.

[4]) Dieser Satz dürfte sich auf die spätere Figur 29 beziehen.

Auf dem Rand des Zylinders, der von dem Rücken der ersten Scheibe hervorragt, bringt man 16 Einkerbungen (*ḥazz*) an, so daß zwischen ihnen Zähne stehen bleiben. Die Figur (23) gibt die Scheibe; auf ihr befindet sich der Zylinder samt den an ihm befindlichen Einkerbungen.

Dann verfertigt man eine dritte Scheibe, deren Dicke eine mittlere ist. Man bohrt in ihre Mitte ein Loch, in welches das Ende des Zylinders mit den Einkerbungen sich einsetzt. In diesem Loch befindet sich in die Quere ein Zahn (*nāb*), der nach dem Mittelpunkt der Scheibe zu gerichtet ist. In den Rand dieser Scheibe (III) schneidet (ziseliert, *ḫarrama*) man einen dreieckigen Ausschnitt gegenüber dem Zahn; dies ist die Figur (Fig. 24) [1]). Hierauf führt man diese Scheibe (III) in den Zylinder der ersten Scheibe ein [2]), dabei tritt der Zahn, der an ihr angebracht ist, in eine der Einkerbungen des Zylinders (der ersten Scheibe) ein, wodurch er untrennbar an deren Stelle festgehalten wird. Die

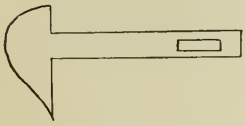


Fig. 22.

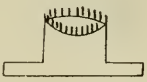


Fig. 23.

Fig. 24.

Fig. 25.

Fläche der Scheibe (III) entspricht (liegt in einer Ebene mit) dem Ende des Zylinders.

Dann macht man in den Rand des zweiten Zylinders 16 Kerben.

Ferner macht man eine vierte Scheibe so groß wie die zweite Scheibe an dem Zylinder der ersten Scheibe [3]). Man durchbohrt ihre Mitte und bringt in ihr einen Zahn an. Schiebt man das Ende des Zylinders der zweiten Scheibe in das Loch dieser Scheibe (IV), so tritt es in sie ein, wobei es an seiner Stelle festgehalten wird. Der Zahn, der in diesem Loch der Scheibe (IV) angebracht ist, tritt in eine Einkerbung des Zylinders (der Scheibe II). Die Fläche der Scheibe (IV) liegt in einer Ebene mit dem Ende dieses Zylinders. In dem Rand dieser Scheibe macht man einen dreieckigen Einschnitt gegenüber dem Zahn. Man erhält so dieselbe Gestalt wie bei der früheren Scheibe (III).

[1]) In der Figur fehlt die Abbildung des Zahnes. Auch ist die Figur relativ zu klein.

[2]) Tatsächlich wird die Scheibe über den Zylinder geschoben und nur der in ihrem Loch befindliche Zahn tritt in die Einkerbungen des Zylinders ein.

[3]) Mit dieser »zweiten Scheibe an dem Zylinder der ersten Scheibe« ist die eben besprochene Scheibe (III) gemeint.

Dann stellt man eine andere Scheibe (V) her von der Größe einer der früheren Scheiben (III und IV). In ihrer Mitte macht man ein Loch, das so groß ist, daß der früher hergestellte Stab mit der Mandel an der Spitze hineinpaßt. Innerhalb des Randes macht man 16 Löcher und schneidet vom Rand aus zu einem der Löcher hin einen dreieckigen Einschnitt aus. Die Figur (25) gibt diese Scheibe wieder.

Dann macht man eine Scheibe (VI), die dünner als die Scheibe (V) ist. In ihrer Mitte macht man ein viereckiges Loch. Den untersten Teil des Stabes mit der Mandel macht man vierkantig, damit er in das Loch eintritt, so daß er seine Stelle nicht verlassen kann. Weiter bringt man in dieser Scheibe ein Loch an, das gegen die 16 Löcher der darunter befindlichen Scheibe hin gerichtet ist (d. h. es liegt auf einem Kreise von demselben Durchmesser wie der der 16 Löcher), falls man die Scheibe über sie (d. h. die Löcher) fortdreht. Für dieses Loch macht man einen in ihm festsitzenden Nagel, er dringt mühelos in die einzelnen Löcher ein. Am Ende des Stabes befindet sich ein länglicher Schlitz, um einen Vorreiber (*faras*) [1]) in ihn einzusetzen, durch den das, dessen Beschreibung vorhergegangen ist, festgehalten wird.

Zweiter Abschnitt.

Im Innern des Deckels bringt man eine Platte (*ṣafīḥa*) an (Fig. 26), die sich auf dessen vier Öffnungen legt und ein wenig von ihnen absteht [2]). Auf der Platte macht man in den Mittelpunkten der Öffnungen im Deckel vier Zeichen und schneidet an ihren Stellen in der Platte nach derselben Richtung hin gelegene längliche Schlitze aus. Jeder ist so breit, daß der Zylinder, der auf der ersten Scheibe angebracht ist, in ihn hineingeht und sich leicht in dem Schlitz bewegt [3]). Dann bringt man in der Mitte der Platte parallel zu den vier Schlitzen noch einen Schlitz an, der schmäler [4]) als ein jeder von

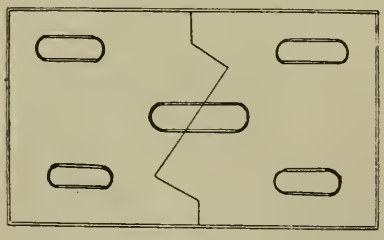


Fig. 26.

[1]) *Faras* heißt Pferd. Man gibt dem Vorreiber diesen Namen, da er vielfach (z. B. bei den Astrolabien) und so auch hier (vgl. Fig. 29) am einen Ende die Gestalt eines Pferdekopfes trägt. Vgl. E. Wiedemann und F. Hauser, *Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur*, a. a. O. S. 45.

[2]) Dieser Abstand ist nötig, um der später erwähnten Klappe das Ein- und Austreten in das Schloß zu ermöglichen; vgl. Fig. 30 *a*.

[3]) Vgl. hierzu die von uns am Ende des Kapitels gegebene Erläuterung.

[4]) Fig. 26 zeigt diesen Schlitz versehentlich breiter und länger als die vier andern

ihnen ist. Dann zerschneidet man diese Platte so, wie die Figur es angibt, in zwei Stücke[1]). Ihr entsprechend ist die Platte mit Schlitzen versehen und zerschnitten. Dann setzt man in jeden Schlitz des Deckels die für ihn bestimmten Scheiben. Es sind deren sechs. In ihnen befindet sich der Stab mit der Mandel, wie er vorher beschrieben ist.

Dann macht man ein zierliches, kunstvolles Ohrgehänge (*qurṭ*) am Ende eines Stabes, der dem Stab der Mandel gleicht. Den Mittelpunkt des Deckels in der Mitte der vier Schlitze durchbohrt man und setzt in ihn den Stab des Ohrgehänges ein, bis der Ansatz (*kursī*) [2]) des Stabes des Ohrgehänges die Oberfläche des Deckels berührt, sodaß das Ohrgehänge sich bewegen kann. Soll es gedreht werden, so kann es sich drehen. Der Ansatz liegt an der Fläche des Deckels an. Die Figur (27) gibt das Ohrgehänge an dem Stab [3]).

Fig. 27.

Fig 28.

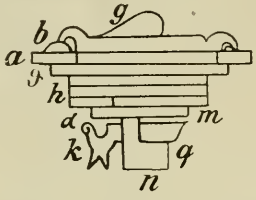


Fig. 29.

Dann stellt man eine Scheibe (VII) von mittlerer Größe her und bringt in ihrer Mitte ein viereckiges Loch an und macht das Ende des Stabes für das Ohrgehänge vierkantig, sodaß es in das Loch knapp hineingeht. In das Ende des Stabes macht man noch einen läng-

Schlitze. Er war wohl in Wirklichkeit um ebensoviel kürzer, als er schmäler wie diese war. Bemerkt sei, daß hier ein kreisrundes Loch dem beabsichtigten Zweck genügt hätte, da ja die beiden Plattenteile sich nicht übereinander schoben.

[1]) Der zickzackförmige Verlauf dieses Schnittes ist durch folgendes begründet: Wie die fernere Beschreibung zeigt, ist es zur Betätigung des Schlosses notwendig, daß die beiden Plattenhälften beim Verschließen zusammengeschoben und beim Öffnen ein kleines Stück auseinandergezogen werden. Hierzu dient nun eine kleine Rolle mit vier Zähnen, die sich in der Mitte des Deckels befindet und mit ihren Zähnen an Stiften auf den beiden Plattenhälften angreift (vgl. Fig. 30). Um eine möglichst große Kraftwirkung in der Längsrichtung des Deckels zu erhalten, ist es nötig, daß diese Stifte möglichst weit seitwärts von der Längsmittellinie des Deckels sich befinden. Dies ist aber hier nur dadurch zu erreichen, daß der Schnitt durch die Platte entweder in der Mitte versetzt oder in seinem mittleren Teil schräg gelegt wird. Ğazarī hat das letztere gewählt. Die Stifte *k* und *l* lagen wohl in Wirklichkeit noch näher der Quermittellinie des Deckels als in Fig. 30. Es liegt hier eine äußerst sinnreiche Lösung des einmal gestellten Problems vor.

[2]) Vgl. B. Dorn, Mém. de l'Acad. de St. Petersbourg, Bd. IX, Nr. 1, S. 27, 1865.

[3]) Der Stab des Ohrgehänges ist in Fig. 27 bedeutend zu kurz gezeichnet.

lichen Schlitz, um einen Vorreiber einzusetzen. Auf dem Rand der Scheibe bringt man vier Zähne an, wie die Figur zeigt. Und dies ist die Figur (Fig. 28).

Ich beschreibe jetzt genau, wie die Scheiben bei einer Öffnung übereinander gelagert sind, wobei der Stab mit der Mandel sich in ihnen befindet und in dessen Ende der Vorreiber steckt, der die Scheiben festhält. Ich gebe das Bild der Dicke der Platte in dem Innern (des Deckels), der Dicke der einzelnen übereinandergelagerten Scheiben und der Dicke des Deckels, in dem sich eine Öffnung befindet, in der

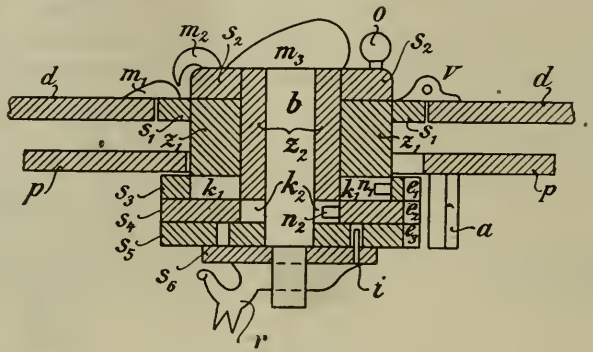


Fig 29 *a*.

eine Scheibe liegt; die beiden letzteren sind untereinander gleich (dick). Es steht (in Figur 29):

an dem Deckel ..... *a*,
an der Scheibe (II) [1]), die sich auf der Scheibe (I) befindet, die in die Öffnung gelegt ist ..... *b*,
auf ihr befindet sich die Mandel ..... *g*,
die Platte innerhalb des Deckels ist ..... *ϑ*,
die Scheibe auf dem Ende des Zylinders der ersten Scheibe ist *h*,
die Scheibe auf dem Ende des Zylinders der zweiten Scheibe ist *α*,
die kleine Scheibe auf (dem Stab) der Mandel ist ..... *m*,
in ihr steckt der Nagel (=Stab) ..... *q*,
der Fortsatz des Stabes mit der Mandel ist ..... *n*,
in seinem Spalt steckt der alles zusammenhaltende Vorreiber .. *k*.

So verfährt man für jede einzelne Öffnung im Deckel.

[1]) Im arabischen Text heißt es bei der Beschreibung der Figur immer »Dicke der Scheibe«. Die Figur ist im wesentlichen eine Ansichtszeichnung, zeigt jedoch Ansätze zu einer Schnittzeichnung. So sind — allerdings an nicht ganz richtiger Stelle — die Grenzlinien zwischen dem Deckel und der in ihm liegenden Scheibe (I) gezeichnet und ist der Nagel, welcher von der Scheibe (*m*) aus in die über ihr liegende Scheibe dringt, eingetragen. (Bemerkt sei, daß für letztere Scheibe ein Buchstabe fehlt und daß sich das *q* an falscher Stelle befindet. Der Spalt im Stabende (*n*) für den Vorreiber (*k*) ist zu breit gezeichnet.) In Fig. 29 *a* wurde von uns eine Querschnittszeichnung beigegeben. Vgl. hierzu auch später.

Ich bilde jetzt das Innere des Deckels ab (Fig. 30):

Auf der Fläche der Platte ist gegenüber jedem der in ihr befindlichen Schlitze, in denen sich die Scheiben befinden, eine vorspringende feste Mandel (*a*) [1]), welche die dreieckigen Einschnitte an den Rändern einer jeden Scheibe genau übereinander festhält (wenn sie in dieselben geschoben wird). Zieht man die (zwei Teile der) Platte an dem Ohrgehänge [2]) (auseinander), so tritt (an allen vier Schlitzen) die Mandel in die drei Einschnitte der Scheiben, so daß sich das Schloß öffnet. Wenn man das große Ohrgehänge, das in der Mitte des Deckels angebracht ist, in entgegengesetztem Sinn [3]) dreht, so wird das Schloß (wieder) versperrt. Dabei steht das Ende der Mandel des Stabes auf einem der Buchstaben, die auf der kleinen Scheibe angebracht sind,

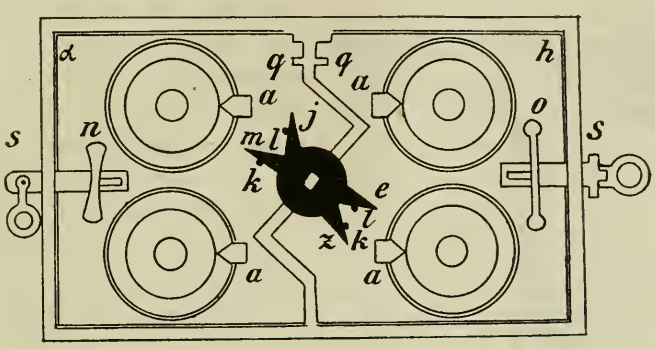


Fig. 30.

dieser liegt unter der Mandel und das Ende der Mandel dieser Scheibe (II) liegt auf einem der Buchstaben der Scheibe (I), welche sich unter ihr befindet; letztere füllt das Loch des Deckels aus. Das Ende der Mandel dieser Scheibe (I) liegt auf einem der Buchstaben des Kreises des Deckels. Jetzt merkt man sich die drei Buchstaben. Der erste ist derjenige auf der obersten Scheibe. Ebenso ist es bei jedem Kreis auf dem Deckel, sodaß es im ganzen 12 Buchstaben werden [4]) und vier Mandeln, die auf den beiden Hälften der Platte angebracht sind.

[1]) Dieser Buchstabe ist im Original nicht vorhanden, er wurde von uns eingesetzt.

[2]) Mit diesem Ohrgehänge dürften im Gegensatz zu dem im folgenden Satz erwähnten »großen Ohrgehänge, das in der Mitte des Deckels angebracht war«, die im Schlußteil des Kapitels erwähnten beiden Ohrgehänge gemeint sein, welche sich an den Stäben (s. Fig. 30) an beiden Schmalseiten des Deckels befanden.

[3]) Hieraus läßt sich schließen, daß auch das Öffnen des Schlosses durch Drehen des Ohrgehänges in der Deckelmitte erfolgen konnte.

[4]) Zu jeder Öffnung des Schlosses sind an jeder der vier Öffnungen des Deckels je drei Buchstaben einzustellen, also insgesamt 12.

Die Platte hat zwei Hälften (*a* und *h*, Fig. 30). Auf jedem Schlitz liegen vier aufeinandergelegte Scheiben (*a*, *b*, *g*, *d*) [1]), deren Ausschnitte untereinander in derselben Richtung liegen. Über ihnen liegt eine kleine Scheibe (*e*) [1]) und der Vorsprung des Stabes mit der Mandel; an ihm befindet sich der Vorreiber (*σ*) [1]). In der Mitte des Deckels befindet sich das Ende des Stabes des Ohrgehänges. An ihm befindet sich eine Scheibe mit vier Zähnen am Rand (*j*, *m*, *e*, *z*). Am Ende des Stabes befindet sich der Vorreiber (*f*) [1]), der die Scheibe an ihm festhält. Auf der Platte befinden sich bei jedem Zahn(-paar) zwei Vorsprünge (Knöpfe) (*k* und *l*) [2]). An den beiden (inneren) Enden der zwei Platten(-teile) befinden sich zwei Haken (*ǵurāb*) (*q*). An den (äußeren) Enden der beiden Platten(-teile) bei *a* und *h* befinden sich Ansätze in Gestalt von zwei Ringen (*n* und *o*) [3]). In ihnen befinden sich die Enden von Stäben, in denen sich Vorreiber befinden. Die beiden Stäbe von ihnen treten durch zwei Löcher in den Seiten(-wänden) des Deckels ein, auf ihnen steht *s*.

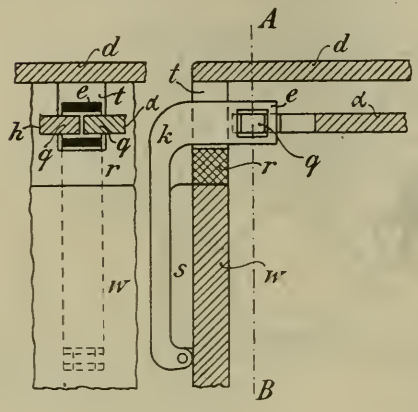


Fig. 30 *a*.

Auf der einen (Längs-) Seite des Deckels befindet sich ein Schlitz, in den man eine Klappe (»Fallende«, *sāqiṭa*) einführt, die sich auf ihrer gegenüberstehenden Schwester [4]) bewegt, die auf der Wand des Kastens (so) befestigt

[1]) Diese Buchstaben und teilweise auch die mit ihnen bezeichneten Konstruktionsteile fehlen in der Fig. 30, und in der Fig. 29 ist die Buchstabenbezeichnung eine andere, so daß hier möglicherweise eine weitere — allerdings überflüssige — Figur fehlt.

[2]) Von diesen Vorsprüngen ist auf der linken Seite der mit *k* bezeichnete falsch eingetragen. Er muß sich oberhalb des Zahnes *m* befinden, da es sonst nicht möglich ist, durch Drehen der Rolle mit den Zähnen (wie dies später geschildert wird) die beiden Plattenhälften aneinanderzuschieben.

[3]) Die Buchstaben *n* und *o* sind von uns eingesetzt.

[4]) Liest man statt *ṯānija ṯābita*, so würde es heißen »feststehend«, was den Sinn des Ganzen jedoch nicht ändern würde. Nach dem Wortlaute der Beschreibung handelt es sich hier um einen Klappenverschluß, wie er noch heute vielfach ähnlich verwendet wird. Da es heißt, daß sich die Klappe »auf« ihrer Schwester bewege, ist wohl anzunehmen, daß die Anordnung entsprechend der von uns in Fig. 30 *a* gegebenen Rekonstruktion getroffen war. Dadurch wurden durch die Klappe die Schrauben oder Nägel, mit denen ihre »Schwester« auf der Kastenwand befestigt war, verdeckt, was die Sicherheit des Verschlusses erhöhte.

ist, daß sie (nämlich die Klappe) zwischen den beiden Haken genau die Mitte hält. Diese Klappe ist durchbohrt, damit in das Loch die Enden der beiden Haken eintreten können und so den Kasten verschließen [1]). Dann bringt man auf beiden Hälften der Platte gegenüber den drei Einschnitten in den drei Scheiben [2]), die übereinandergelegt sind, je eine dreieckige, vorspringende Mandel an, die an der Platte befestigt ist. Bewegt man die Platte nach der Seite der Einschnitte und setzt die Mandel ein, so füllt sie die Einschnitte aus und die Mandel des Stabes steht gleich mit einem Buchstaben der obersten Scheibe und die Mandel der obersten Scheibe auf einem Buchstaben der unter ihr befindlichen Scheibe und die Mandel der unter ihr befindlichen Scheibe auf einem Buchstaben des Kreises auf dem Deckel. So stellt man für alle drei Einschnitte (der Scheiben an jedem der vier Kreise) eine Mandel her, bis die (Zahl der) 4 Mandeln für die 12 Buchstaben voll ist. Die Köpfe der 4 Mandeln (an den Stäben) und die 8 Scheiben liegen auf den 12 ausgewählten Buchstaben. In diesem Fall ist der Riegel geöffnet.

Klar und offenbar ist also: Dreht man das Ohrgehänge in der Mitte des Kastens nach rechts [3]), so vereinigen sich die beiden Hälften der Platte und die Enden der Haken treten in das Loch der Klappe ein; dann ist das Schloß verschlossen. Man bewegt nun die Mandeln von den Buchstaben fort, auf denen sie sich befanden. Dann verdrehen sich je die drei Scheiben übereinander. Zieht man nun an den beiden Ohrgehängen an beiden Seiten des Deckels, so begegnen die Mandeln (an den Plattenteilen) nicht den Einschnitten der Scheiben und das Schloß öffnet sich nur dann, wenn man die Köpfe der Mandeln auf die ursprünglichen Buchstaben bringt, so daß die Einschnitte

[1]) Dieses Eintreten der Haken an den Plattenhälften in das Loch am Ende der Klappe ist aus Fig. 30 *a*, insbesondere dem Schnitt *A*—*B*, zu ersehen.

[2]) Diese Ortsbestimmung ist nicht streng logisch, da man die drei Einschnitte natürlich an jeder beliebigen Stelle des Kreises zur Deckung bringen kann. Die Mandeln müssen, wie dies auch die Fig. 30 zeigt, sich auf Linien befinden, welche parallel zu der Längsseite des Deckels (der Verschiebungsrichtung der beiden Plattenteile) durch die Kreismittelpunkte gelegt sind. Hinsichtlich der Gestalt dieser Mandeln vgl. auch die Fig. 29 *a*. Es waren kleine Säulen mit mandelförmigem Querschnitt. Wegen dieser Querschnittsform gibt Ǧazarī dem ganzen Konstruktionsteil den Namen »Mandeln«. Es ist dies eine Gepflogenheit, die bei arabischen Schriftstellern öfters beobachtet werden kann, daß irgendein Konstruktionsteil oder eine ganze Vorrichtung nach einem Teil oder der Form eines Teiles benannt wird. Vgl. z. B. die weiter oben erläuterte Bezeichnung des Vorreibers mit »*faras*«.

[3]) Wie die Fig. 30 zeigt, muß sich bei der beschriebenen Bewegung von unten gesehen die Rolle mit den Zähnen nach rechts drehen. Das Ohrgehänge, welches sich auf der Oberseite des Deckels befindet, ist also hierzu nach links zu drehen.

wieder einander gegenüber stehen. Zieht man dann an den Ohrgehängen, so treten die vier Mandeln, die auf den beiden Platten(teilen) angebracht sind, in die Einschnitte, so daß das Schloß sich öffnen läßt.

Das ist, was wir deutlich klarmachen wollten.

Ich beschreibe jetzt, was ich hergestellt habe, es sind Riegel (*ġalaq*) auf einer Türe.

2. Da die vorstehende Beschreibung des Kastenschlosses durch Ǧazarī trotz ihrer Ausführlichkeit dem Verständnis gewisse Schwierigkeiten bereitet, was auf die Kompliziertheit der Konstruktion zurückzuführen sein mag, sei der Inhalt des Kapitels in folgendem wiedergegeben:

Für einen Kasten sollte ein Schloß gefertigt werden, zu dessen Öffnung die Einstellung von 12 Buchstaben nötig war, welche sich auf vier gleich konstruierte Sperrvorrichtungen verteilten.

Der Deckel des Kastens, welcher einen einige Zentimeter breiten, senkrechten Rand besaß, dürfte auf der einen Längsseite des Kastens mit Scharnieren aufklappbar befestigt gewesen sein. Auf der gegenüberliegenden Seite des Kastens befand sich ein Klappenverschluß (Fig. 30 *a*). Das umgebogene Ende (*e*) der Klappe (*k*), welche mittels ihrer »Schwester« (*s*) drehbar an der Kastenwand (*w*) saß, wurde durch einen Spalt im Rande (*r*) des Deckels (*d*) eingeführt. Das umgebogene Klappenende war durchbohrt und wurde nach Sperrung des Schlosses von zwei Haken (*q*, es waren Ansätze von hakenförmigem Grundriß) festgehalten, welche sich an den Hälften (α und *h*) einer auseinandergeschnittenen Platte befanden (vgl. Fig. 30), die im Deckelinnern der Länge nach verschiebbar angebracht waren und jedenfalls durch am Deckelrande angebrachte Leisten geführt wurden. Die Sperrung erfolgte in der Weise, daß die beiden Plattenhälften, welche bei geöffnetem Schloß so weit auseinandergezogen waren, daß das durchbohrte Klappenende zwischen die beiden Haken (*q*) treten konnte, nach dem Einsetzen der Klappe zusammengeschoben wurden. Dieses Zusammenschieben erfolgte mittels einer drehbaren Handhabe von der Gestalt eines Ohrgehänges (Ǧazarī bezeichnet sie kurz als Ohrgehänge), die außen auf der Mitte des Deckels sich befand (Fig. 27). Sie saß auf einem Stab von kreisförmigem Querschnitt, der durch eine kreisrunde Öffnung im Deckel und durch entsprechende Ausschnitte in den Rändern der Plattenhälften in das Deckelinnere bis unter die Platte ging. Hier war er vierkantig und trug eine von einem Vorreiber festgehaltene Rolle mit vier Zähnen (*z*, *e*, *j* und *m* in Fig. 30). Zwischen den Zähnen *z* und *e* sowie *j* und *m* (bei den letzteren in Fig. 30 nicht ganz richtig gezeichnet; vgl. die entsprechende Anmerkung) saßen auf den Plattenhälften (*h* und α) je zwei Stifte (*k* und *l*). Drehte man das Ohrgehänge auf der Deckelmitte nach links, so wurden, wie aus der Fig. 30 ohne weiteres ersichtlich ist, durch die Wirkung der Rollenzähne auf die Stifte an den Plattenhälften diese zusammengeschoben. Drehte man nach rechts, so wurden sie auseinandergeschoben. Um von dem Druck der Rollenzähne eine möglichst große Komponente in der Längsrichtung des Deckels zu bekommen, wurde der Schnitt durch die Platte in der Mitte schräg gelegt. Zum Auseinanderziehen der Plattenhälften dienten außerdem noch zwei »Ohrgehänge« an den Schmalseiten des Deckels, die an Stäben (*s*, Fig. 30) saßen, welche durch Vorreiber in den Ösen (*n* und *o*, Fig. 30) an den Plattenhälften befestigt waren. Zur Versperrung des Schlosses diente folgende Anordnung:

Auf dem Deckel wurden 4 Kreise gezeichnet (Fig. 17). Konzentrisch zu diesen wurden kleinere gezogen. Die Zwischenräume zwischen beiden Kreisen wurden jeweils in 16 Teile geteilt und in jeden Teil je ein Buchstabe geschrieben. Die innerhalb der kleineren Kreise gelegenen Stücke wurden ausgeschnitten. In jedem der dadurch entstehenden

vier kreisrunden Löcher befand sich dieselbe Sperrvorrichtung, die vorwiegend an Hand der von uns beigegebenen Rekonstruktion (Fig. 29 *a*) erläutert sei:

In dem kreisrunden Loch des Deckels (*d*) saß eine Scheibe (s_1), die durch einen aufgelöteten mandelförmigen Zeiger (m_1) und den Schnabel eines als Handhabe dienenden Vogelkopfes (*v*) geführt wurde. Auf der Oberfläche der Scheibe war ein Kreis gezogen; zwischen ihm und dem Scheibenrand standen wieder 16 Buchstaben (s. auch Fig. 18). Der innerhalb des Buchstabenringes befindliche Teil der Scheibe wurde ausgeschnitten, in das dadurch entstandene kreisförmige Loch wurde ein Zylinder (z_1, Fig. 29 *a*; vgl. auch Fig. 19) eingelötet. In das untere Ende des Zylinders (z_1) waren entsprechend der Lage der Buchstaben auf dem Rand der Scheibe (s_1) 16 Kerben (k_1, vgl. auch Fig. 23) eingeschnitten. Der Zylinder (k_1) war so lang, daß er durch einen entsprechenden Schlitz in der Platte (*p*, vgl. auch Fig. 26) — dieser mußte so lang sein, daß er die zum Öffnen und Verschließen nötige Längsbewegung der betreffenden Plattenhälfte gestattete — so weit nach unten ging, daß die Einkerbungen vollständig auf der Unterseite der Platte (*p*) lagen. Dann wurde eine durchbohrte Scheibe (s_3, vgl. auch Fig. 24) über das untere, gekerbte Zylinderende geschoben, in deren Durchbohrung sich ein Zahn (n_1) befand, mit dem sie sich in eine der Einkerbungen des Zylinders unverrückbar einsetzte. Gegenüber dem Zahn (n_1) befand sich in dem Außenrand der Scheibe (s_3) eine dreieckige Einkerbung (e_1).

Auf der Scheibe (s_1) lag eine Scheibe (s_2), deren Durchmesser dem Lochdurchmesser der Scheibe (s_1) gleich war. Die Scheibe (s_2) hatte ebenfalls einen Buchstabenrand und an diesem einen mandelförmigen Zeiger (m_2) sowie diesem gegenüber einen als Handhabe dienenden Knopf (*o*). In der Mitte hatte die Scheibe ein kreisrundes Loch (*c*, Fig. 20). In dieses war ein Zylinder (z_2, Fig. 29 *a*; vgl. auch Fig. 21) eingelötet. Dieser setzte sich drehbar in den Zylinder (z_1) ein und ragte über diesen nach unten um ein der Dicke der Scheibe (s_3) entsprechendes Stück hervor. In dieses Stück waren 16 Einkerbungen (k_2) geschnitten, die in ihrer Lage den Buchstaben auf der Scheibe (s_2) entsprachen. Über das Ende des Zylinders (z_2) schob sich eine durchbohrte Scheibe (s_4), die mittels des Zahnes (n_2) auf ihm festsaß. Gegenüber diesem Zahn befand sich in der Scheibe eine Einkerbung (e_2).

In die Durchbohrung des Zylinders (z_2) setzte sich ein Stab (*b*) ein, der an seinem oberen Ende zur Führung sowie als Handhabe und Zeiger die Mandel (m_3) trug. Über das untere Ende des Stabes (*b*) war eine durchbohrte Scheibe (s_5) geschoben, welche einen Kreis von 16 — den Buchstaben der Scheibe (s_2) entsprechenden — Löchern (vgl. Fig. 25) besaß. Gegenüber von einem dieser Löcher befand sich in dem Scheibenrand die Einkerbung (e_3). Unterhalb der Scheibe (s_5) war der Stab (*b*) vierkantig. Es befand sich hier auf ihm noch eine Scheibe (s_6), welche einen Stift (*i*) trug, den man in eines der 16 Löcher der Scheibe (s_5) einsetzen konnte. Dadurch wurde die Scheibe (s_5) unverdrehbar mit dem Stab (*b*) verbunden. Zusammengehalten wurde die ganze Vorrichtung durch den Vorreiber (*r*), der sich in einen Schlitz im unteren Ende des Stabes (*b*) einsetzte. Da die Scheibe (s_3) größeren Durchmesser als der Zylinder (z_1) hatte und damit auch breiter als der Schlitz in der Platte (*p*) war, so wurde hiedurch zugleich die Vorrichtung in dem Deckel festgehalten.

An den der Deckelmitte zugekehrten Enden der Schlitze für die vier Sperrvorrichtungen waren nun auf der Platte bzw. deren beiden Hälften (α und *h*; vgl. Fig. 30) kleine Säulen (*a*, Fig. 29 *a* und 30) mit mandelförmigem Querschnitt (daher von Ğazarī »Mandeln« genannt) befestigt, deren dem betreffenden Schlitz zugekehrte Seite genau die Form der einander gleichen Einkerbungen e_1, e_2 und e_3 hatte. Diese Säulchen waren so angebracht, daß man die Plattenhälften nur dann auseinanderziehen — also das Schloß nur dann öffnen — konnte, wenn die drei erwähnten Einkerbungen ihnen genau gegenüber-

standen. Hiezu mußte die Spitze der Mandel (m_1) auf einem bestimmten Buchstaben des Buchstabenringes auf dem Deckel stehen, die Spitze der Mandel (m_2) auf einem bestimmten Buchstaben des Buchstabenringes der Scheibe (s_1) und die Spitze der Mandel (m_3) auf einem bestimmten Buchstaben des Buchstabenringes der Scheibe (s_2). Die Figur 29 *a* ist so gezeichnet, als hätten sich die drei Mandelspitzen alle in einer Ebene und genau gegenüber den Einschnitten (e_1, e_2 und e_3) befunden. Dies ist nur aus zeichnerischen Gründen geschehen. Die Wahl der zum Öffnen nötigen Buchstaben hing, wie ohne weiteres klar ist, davon ab, in welche Einkerbungen an den betreffenden Zylindern man die Zähne (n_1 und n_2) und in welches Loch der Scheibe (s_5) man den Stift (i) gesetzt hatte. Im allgemeinen wird man diese Stellungen so gewählt haben, daß nicht bereits die geometrische Konstellation der Mandeln Anhaltspunkte zum Öffnen des Schlosses bot. Auch wählte man für die vier Sperrvorrichtungen vier verschiedene Kombinationen. Man mußte demnach für jede der vier Sperrvorrichtungen die drei Mandeln auf bestimmte Buchstaben einstellen, das waren im ganzen 12 Buchstaben, ehe man das Schloß öffnen konnte. Eine weitere Sicherungsmöglichkeit bestand darin, daß der Besitzer des Kastens diese 12 Buchstaben immer von neuem nach Belieben ändern konnte. Er brauchte hiezu nur an jeder der vier Sperrvorrichtungen die drei Scheiben s_3, s_4 und s_5 abzunehmen und in anderer Lage wieder anzubringen. (Ǧazarī erwähnt von dieser Möglichkeit nichts, sie dürfte ihm jedoch gegenwärtig gewesen sein.)

Wir haben demnach in diesem Schloß eine äußerst sinnreiche Vorrichtung vor uns.

Schlösser, bei denen Buchstabenringe zur Sicherung dienten, waren in späterer Zeit im westlichen Europa zum Verschluß von Türen im Gebrauch. Bei diesen Schlössern waren Buchstabenringe längs der Achse des Schlüsselloches angeordnet, welche in eine bestimmte Lage gebracht werden mußten, damit man den Schlüssel einführen konnte. Diese Schlösser mit Buchstabenringen, durch deren Umstellung man viele Stellungen der inneren Zuhaltungen erreicht, gelten nach F. M. Feldhaus, a. a. O. Spalte 969, für eine Erfindung des 16. Jahrhunderts. Jedoch fand Feldhaus diese Art schon bei dem Italiener Fontana um 1420 in seiner Bilderhandschrift zweimal. Wir sehen, daß der Gedanke der Sicherung von Schlössern — allerdings anderer Bauart und anderer Zweckbestimmung — bereits zwei Jahrhunderte (Ǧazarī lebte um das Jahr 1200) und wohl noch längere Zeit vorher den Muslimen vertraut war.

IV. Schloß mit vier Riegeln für eine Türe.

Viertes Kapitel des sechsten Gebietes.

Es handelt von: vier Riegeln auf der Rückseite einer Türe.

Es zerfällt in zwei Abschnitte.

Erster Abschnitt.

Ich beschreibe, was ich gemacht habe, nämlich die Gestalt der Riegel und wie sie in Tätigkeit treten.

Es sind vier Riegel aus Holz oder Eisen auf dem Rücken einer Türe, sie sind nach den vier Seiten, aber verschieden gerichtet. Sie werden durch einen Schlüssel vorgeschoben und geöffnet. Ein Riegel öffnet nach rechts, einer nach links, einer nach oben und einer nach unten. In den vier Riegeln ist keine Stelle, in die ein Bösartiger (*ṭārid*)

eindringen kann. Ist der Schlüssel aus der Öffnung herausgenommen, in die er sich einsetzt, um zu öffnen und die Riegel vorzuschieben, so ist niemand imstande, das, was mit dem Verriegeln bezweckt wird, zu erreichen und die Riegel mit der Hand nach oben oder unten oder rechts oder links zu bewegen; sie können dann nicht bewegt werden, weder zum Verriegeln noch zum Öffnen. Das Einzige, womit man sie bewegen kann, ist der Schlüssel.

Art der Herstellung. Man fertigt zwei Riegel aus Holz, die ein klein wenig kürzer sind, als die Türe breit ist, und zwei Riegel, die ein klein wenig kürzer sind, als die Türe lang ist [1]). Die beiden Riegel für die Breite der Türe haben quadratischen Querschnitt. Auf einem Drittel der Länge (der letzteren) bringt man ein Zeichen an und ebenso im Abstand von 2 zusammengelegten Fingern von seinem Ende. Die Dicke dieses Riegels machen wir zu 4 zusammengelegten Fingern.

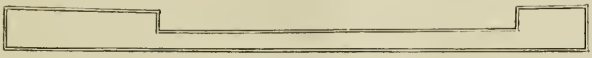


Fig. 31.

Fig. 32.

An den Zeichen machen wir zwei Einschnitte bis zur Hälfte der Dicke des Riegels. Dann schneiden wir das, was sich zwischen den beiden Zeichen befindet, von dem Riegel fort, damit er zurückkehrt [2]). Dieses ist die Figur (Fig. 31). Ebenso verfährt man mit dem anderen (Quer-) Riegel. Die anderen langen Riegel (d. h. die Längsriegel) macht man 2 zusammengelegte Finger dick und 4 zusammengelegte Finger breit. In die eine Seite, es ist die der Dicke entsprechende, machen wir Einschnitte, sie bilden dreieckige Zähne, und zwar etwa 10. Das ist das Bild des einen (Längs-) Riegels (Fig. 32) [3]). Den anderen stellen wir ebenso her. Dann machen wir einen Klotz (*libna*) aus Holz, er heißt

[1]) Diese Maßangabe ist ungenau. Sie bedeutet nicht, daß die Länge der einzelnen Riegel der Breite oder Höhe der Türe entsprochen habe. Die Riegel waren vielmehr so lang, daß sie, wenn das Schloß aufgesperrt war, von dem Schloß aus bis nahe an die ihnen zukommenden Enden der Türe reichten. Wie lang die einzelnen Riegel dann waren, richtete sich nach der Lage des Schlosses auf der Türe.

[2]) Dies bedeutet wohl, damit eine zurücktretende, vertiefte Stelle entsteht.

[3]) Die Verzahnung ist hier im Verhältnis zur Riegellänge zu lang gezeichnet, ebenso wie der Ausschnitt des Querriegels in Fig. 31.

al-qafīr (Korb), er ist 4 Finger dick [1]), in ihn graben wir Rinnen (*nahr*), in die die Riegel in entgegengesetzter Richtung sich einsetzen. Dies ist die Figur (Fig. 33). Auf den Stellen für die langen Riegel steht (in Fig. 34) *q m* und auf denen für die kurzen α σ [2]). Diese liegen über

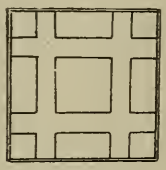


Fig. 33.

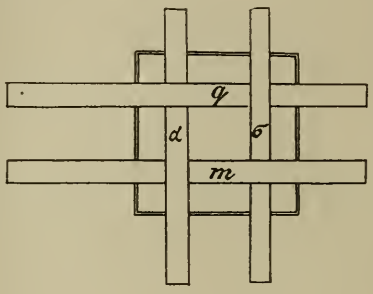


Fig. 34.

den langen [3]), damit die kurzen Riegel, falls sie auf den langen aufliegen, mit der Fläche des Klotzes gleichstehen. Die Fläche des Klotzes ist jedoch ein klein wenig höher [4]). Die Zähne der Riegel sind nach dem Mittelpunkt des Klotzes gerichtet. Dies ist ein Bild der 4 Riegel in dem Klotz, und zwar an den von dem Klotze fortgenommenen Stellen (Fig. 34).

Zweiter Abschnitt.

Über die Beschaffenheit der Rolle (*bakra*), die die Riegel öffnet und schließt.

Man macht aus gegossenem Messing eine Rolle ohne Rille und kerbt auf ihrem Umfang dreieckige Zähne mit der Feile ein, deren Abstand gleich demjenigen der Zähne eines der Riegel ist. Die Dicke der Rolle sei gleich derjenigen von zwei Riegeln, nämlich vier zu-

[1]) Es ist nicht möglich, daß dieses Maß nur 4 zusammengelegte Finger (8 cm) betragen hat, da ja der Querriegel innerhalb des Klotzes bereits diese Höhe hatte. Wir müssen also annehmen, daß es sich hier um vier geöffnete Finger (vgl. hierzu: Uhren, S. 47) oder um die Entfernung von Zeigefinger zu kleinem Finger bei ausgespreizten Fingern, also um eine Strecke von rund 15 cm handelte.

[2]) Der Klotz ist also gegenüber der Lage, die er später auf der Türe einnimmt, um 90 Grad gedreht. Dasselbe gilt von der späteren Fig. 36.

[3]) Es ist dies nicht richtig dargestellt. Nach der Zeichnung würde jeder Riegel an dem einen Ende unter dem einen ihn kreuzenden und an dem andern Ende über dem andern ihn kreuzenden Riegel liegen. Eine im wesentlichen richtige Darstellung gibt Fig. 36. Das »über« ist von der Seite des Klotzes (also der Rückseite der Zeichnung) her zu verstehen. Die langen Riegel liegen später unmittelbar auf der Rückseite der Türe.

[4]) Damit die Riegel ein klein wenig Spielraum haben.

sammengelegte Finger. Man bohrt in die Mitte der Rolle ein mittelgroßes Loch; um dieses Loch befindet sich (auf der einen Seite der Rolle) ein kurzer Zylinder. In die Seite dieses Loches schneidet man der Länge nach einen kleinen Schlitz. Auf der einen Seite der Rolle befindet sich ein Fortsatz, ähnlich einer anderen Rolle von kleinerem Umfang. Ihre Dicke ist ½ Fingerdicke. Ihren Umfang versehen wir mit Zähnen wie in der Figur; das ist das Bild der Rolle (Fig. 35). Auf ihrem Umfang befinden sich Zähne (*b*) [1]. Die Zähne auf der kleinen Rolle sind *a* [1]), und auf dem Loch, in dem sich der Schlitz befindet, steht *g* [1]). Legt man die (große) Rolle in die Mitte des Klotzes zwischen die vier Riegel mit Zähnen [2]), so treten die Zähne zwischen die Zähne der vier Riegel. Nun setzt man in das Loch der Rolle einen Schlüssel, es ist ein runder Stab mit einem feinen Ansatz (*šaẓīja*). Er erstreckt sich der Länge nach so lang wie die Dicke der Rolle; so daß er den feinen Schlitz am Loch der Rolle ausfüllt. Man dreht den Schlüssel, dann dreht sich die Rolle und stößt jeden Riegel nach einer der vier Seiten. Für die Zähne auf der kleinen Rolle am Boden des Klotzes bringt man eine Arretierung (*mišqāṣ*) aus Eisen an: es ist eine fein zugeschärfte (*muraqqaq*) Spitze (*šaẓīja*), die wie ein Bogen gekrümmt ist. An (ihrem) einen Ende befindet sich ein Loch; durch dieses nagelt man einen Nagel in den Boden des Klotzes. Das andere Ende der Arretierung ist zwischen die Zähne der kleinen Rolle eingesetzt. Hinter der Arretierung befindet sich ein Spalt [3]). Wird die Arretierung nach rückwärts gestoßen, so entfernt sie sich aus ihrer Lage und ihr Ende tritt aus dem Zwischenraum zwischen den Zähnen heraus. In der Mitte der Arretierung befindet sich ein Loch, in das das Ende des Schlüssels eintritt und sie von den Zähnen entfernt [4]), sie dreht sich dann und dann

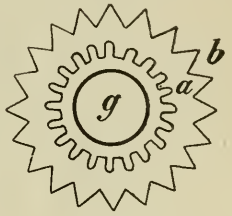


Fig. 35.

[1]) Die Buchstaben fehlen in der Fig. 35; sie wurden von uns ergänzt.

[2]) Bisher war nur von der Verzahnung der Längsriegel die Rede. Die Verzahnung der Querriegel befand sich an der Schmalseite des stehengebliebenen Mittelstücks.

[3]) Es dürfte sich hier um einen Spalt handeln, der zur seitlichen Führung der Arretierung diente. In ihm befand sich dann das festgenagelte Ende der letzteren. Eine derartige Führung war nötig, da sonst die Arretierung bei unbefugten Sperrversuchen seitlich hätte ausweichen können.

[4]) Damit bei dem Zurückbiegen der Arretierung keine Klemmung eintrat, mußte dieses Loch einen etwas größeren Durchmesser besitzen als das Ende des Schlüssels, welches in es eindrang, und mußte sein Mittelpunkt gegenüber dem Mittelpunkt des Schlüsselloches etwas nach dem festen Ende der Arretierung zu verschoben sein. Vgl. Fig. 36 *a*.

dreht sich das Rad. Das ist ein Bild (Fig. 36) der Arretierung und des Schlüssels und der Rolle zwischen den Riegeln in der Mitte des Klotzes:

auf den erhöhten Stellen des Klotzes steht ..... *b*,
auf den beiden langen Riegeln ..... *gm* [1]),
auf den beiden kurzen Riegeln ..... *dz* [1]),
auf der Rolle ..... *w* [2]),
auf der Arretierung, die getrennt dargestellt ist ..... *e*,
auf dem Schlüssel ..... *a*.

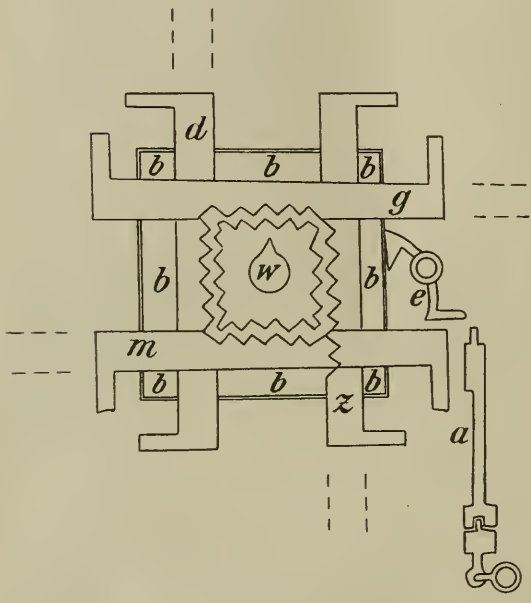


Fig. 36.

Klar und offenbar ist also: Setzt man den Schlüssel in das Loch der Rolle und dreht nach rechts, so wird der Riegel *g* nach *g* zu, *m* nach *m* zu, *z* nach *z* zu und *d* nach *d* zu gestoßen und die vier Riegel werden vorgeschoben. Geöffnet wird durch die entgegengesetzte Bewegung. Um das Ganze fertigzustellen, macht man in die vier Ecken des Klotzes Löcher. Ferner macht man in die Rückseite der Türe ein Loch, in das sich der auf der Rolle angebrachte Zylinder einsetzt, es ist auch so lang wie dieser. Dies Loch vollendet man mit dem Bohrer, indem man ein Loch von kleinerem Durchmesser als das erste bohrt, um den Schlüssel einzuführen; es geht bis auf die Oberfläche der Türe [3]). Man legt

[1]) Diese Buchstaben fehlen in der Figur; sie wurden von uns entsprechend nachgetragen. Die Verzahnung des Riegels (*z*) ist versehentlich über den Riegel (*m*) gezeichnet. Aus welchem Grunde die Enden der Riegel umgebogen gezeichnet sind, ist aus dem Text nicht ersichtlich. Vermutlich handelte es sich hier um Ansätze oder dergleichen, welche verhüten sollten, daß man das Schloß so weit drehte, daß die Zähne der Rolle auf den unbezahnten Teil der Riegel übergriffen und dadurch beschädigt würden. Die zum Sperren der Türe gehörenden Enden der Riegel mußten sich jedoch über diese Ansätze hinaus erstrecken. Ihre Lage wurde von uns durch gestrichelte Linien in Fig. 36 angedeutet.

[2]) Die Rolle ist versehentlich viereckig gezeichnet.

[3]) An das Loch, in dem sich der Zylinder befindet und das nicht bis an die Türober-

die Riegel und (auf ihnen) den Klotz auf die Rückseite der Türe und nagelt den Klotz durch vier feste Nägel auf [1]).

fläche reicht, schließt eines von kleinerem Durchmesser an, das bis an die Türoberfläche hindurchgeht und so das erstere »vollendet«.

[1]) Fig. 36 stellt also das Schloß von der Türseite her dar. Die schematische Rekonstruktion in Fig. 36 *a* gibt zur Ergänzung einen Schnitt parallel zur Längsseite der Türe. Bemerkenswert ist, daß nach der Anordnung der Fig. 36 der Schlitz für den Schlüsselbart sich nicht senkrecht nach unten (wie bei unseren Schlössern), sondern wagerecht nach der Seite ansetzt.

In Fig. 36 *a* ist:

t die Türe, auf deren Rückseite die Schließvorrichtung angebracht ist;

b der auf der Rückseite der Türe befestigte Klotz, in welchem sich die Schließvorrichtung befindet;

d der obere Querriegel;

z der untere Querriegel;

g der — von der Vorderseite der Türe gesehen — rechte Längsriegel;

w die gezahnte Rolle, welche zur Bewegung der Riegel dient;

i der an der einen Seite der Rolle befestigte Zylinder, welcher sich in ein entsprechendes Loch in der Rückseite der Türe drehbar einsetzt;

l das zum Einsetzen des Schlüssels dienende kleine Loch in der Türe; rechts von der Hauptzeichnung ist gesondert eine Ansicht dieses Loches gezeichnet. Man sieht in ihm das Loch mit dem seitlichen Schlitz, welches die Rolle (*w*) und ihren Zylinder (*i*) durchsetzt, sowie die kreisrunde Durchbohrung des Sperrrades (*s*, s. w. u.) und das Loch in der Arretierung (*e*, s. w. u.), in das sich ein Ansatz am Schlüsselende setzt, wenn die Arretierung mit dem Schlüssel zurückgedrückt wird;

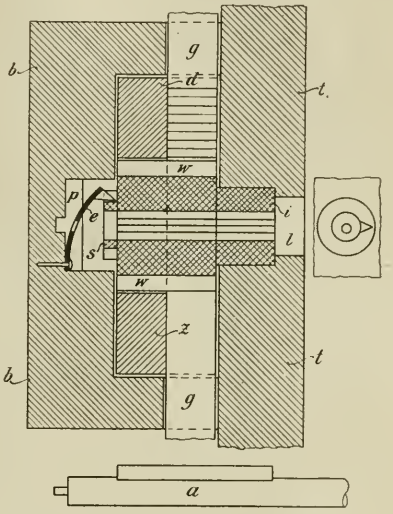


Fig. 36 *a*.

e die Arretierung, welche mit ihrem einen Ende im Klotz festgenagelt ist;

s die kleine, auf der Rückseite der Rolle (*w*) befestigte verzahnte Rolle, in deren Verzahnung die Arretierung eintritt;

p der Spalt hinter der Arretierung; dieser muß in der Mitte noch eine kleine Vertiefung haben für das Ende des Ansatzes am Schlüssel, der sich in das Loch der Arretierung einsetzte;

a das gesondert gezeichnete Ende des Schlüssels, soweit er sich in die Türe einsetzte. Der Bart ist gegenüber dem Schloß um 90 Grad (in die Zeichenebene herein) gedreht.

Die Wirkungsweise des Schlosses ist aus der — wie in der Regel bei allen einfacheren Vorrichtungen — sehr klaren und dabei nicht weitschweifigen Darstellung Ǧazarī's ohne weiteres ersichtlich.

Das ist, was wir deutlich klarmachen wollten.

Hieran schließen sich die Worte:

»Ich will jetzt beschreiben, was ich hergestellt habe; es ist ein zierlicher Kahn, aus dem man den Ablauf der gleichmäßigen (= Äquinoktial-)Stunden kennen lernt.«

Dieses Kapitel ist das 50. Kapitel des ganzen Werkes von Ǧazarī. Wir haben es Nova Acta, Abhandlungen der Kaiserl. Leop.-Carol. Deutschen Akademie der Naturforscher, Bd. C, Nr. 5, Seite 165 veröffentlicht.

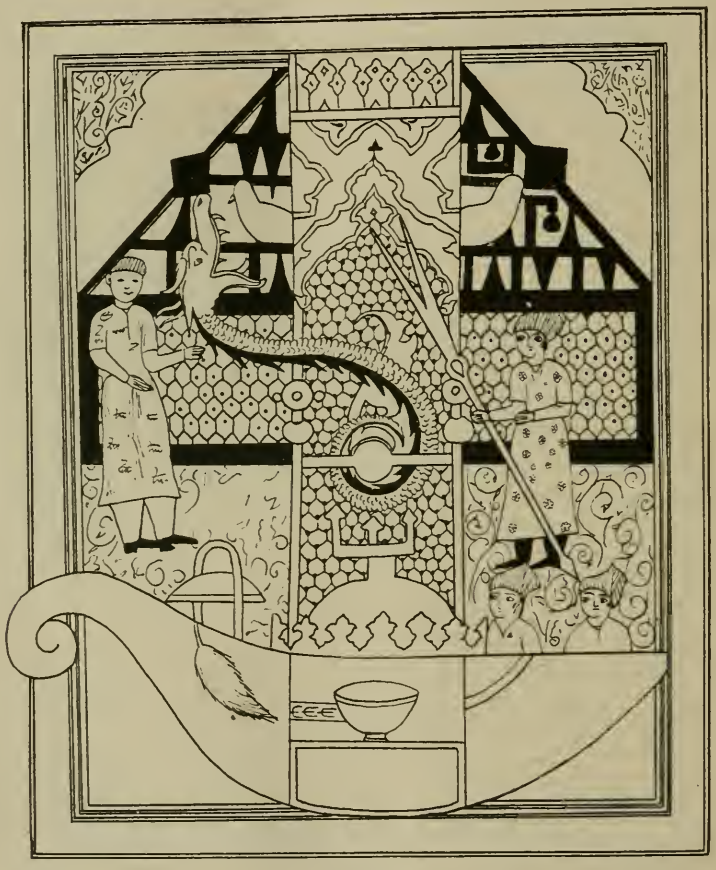


Fig. 37.

Nach Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Bd. IV, 2, S. 1245, ist es nicht unmöglich, daß man bereits im Altertum Vorrichtungen besaß, bei denen zwei Riegel, ein horizontaler und ein vertikaler, mit demselben Schlüssel bewegt wurden. Dieses System habe sich an den Türen der Kirche der Heiligen Cosmus und Damianus in Rom erhalten. Ein Zahnrad, das man mit einem Schlüssel drehte, bewegte zugleich einen Schloßriegel und einen Stangenriegel.

V. Anhang.

Im Anschluß an die vorstehende Veröffentlichung des Restes von Ğazarī's Werk sei eine Miniatur zeichnerisch wiedergegeben (Fig. 37), welche Herr Professor Würschmidt in Konstantinopel fand und uns freundlicherweise zur Verfügung stellte.

Diese Miniatur stellt augenscheinlich in künstlerischer Ausschmückung eine von Ğazarī beschriebene Kahnuhr (vgl. E. Wiedemann und F. Hauser, *Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur*, a. a. O. S. 107) mit einem Gebäude und — jedenfalls die Uhr betrachtenden — menschlichen Figuren im Hintergrunde dar. Die Unterschiede, welche die Uhr selbst gegenüber der Darstellung Ğazarī's aufweist, sind nur gering und dürften auf Beschädigung der Vorlage bzw. Versehen des Künstlers zurückzuführen sein: die auf dem Podium unterhalb des Drachens sitzende Figur mit dem Schreibstift fehlt in der Miniatur, der Aufbau des Kahnes zeigt nicht nur an der dem Drachen zugekehrten Seite, sondern auch an der Rückseite die Gestalt eines Vogels.

Zum Schluß ist es uns eine angenehme Pflicht, Herrn Professor Hell in Erlangen, Herrn Professor Herzfeld in Berlin und Herrn Professor Ritter in Hamburg für manchen freundlichen Wink bestens zu danken.

Kleine Mitteilungen und Anzeigen.

Verhältnis des Bāb zu früheren Ṣūfī-Lehrern.

I.

Professor E. G. Browne hat im JRAS. für 1889 p. 919 die Abhängigkeit mancher Theorien des Gründers der Bābī-Sekte von denen des Muḥjī al-dīn ibn al-ʿArabī festgestellt (vgl. H. Roemer, *Die Bābī-Behā'ī* [Potsdam 1912] 25). Diese Abhängigkeit erstreckt sich vornehmlich auf die tiefe Bedeutung, die beide mystische Schwärmer gewissen Buchstaben und Zahlen, namentlich dem Buchstaben *bā* und den Zahlen 19 und 361 zueignen. Bāb hat den heiligen Charakter dieser Zahlen mit der Formel كلّ شيء (deren Zahlenwert $19 \times 19 = 361$ beträgt) in Verbindung gebracht, an die er in seinem persischen *Bajān* die verwickeltesten mystischen Gedankenzüge knüpft. (Vgl. die Einleitung in *Les Manuscrits persans de l'Institut des Langues Orientales*, décrits par le Baron V. Rosen [St. Pétersbourg 1886] p. 5, 16—21; 6, 1 ff.; Übersetzung in A. L. M. Nicolas, *Seyyèd Ali Mohammed dit le Bab*, *Le Béyan persan* I. [Paris 1911] p. 12. 13.) Er beutet hiefür die zahlreichen Stellen des Korans aus, in welchen der Ausdruck كلّ شيء in Verbindung mit Aussagen von Gott angewandt ist, namentlich Sure 65. 12, welcher Vers den gesamten Inhalt des Korans in sich schließe (Browne in seiner Übersicht über den pers. *Bajān* als Anhang zur Ausgabe des *K. Nuḳṭat al-Kāf* [*Gibb-Series* XV] p. LXXXVI). Für die Beerdigung von Bekennern seiner Lehre verordnete Bāb. daß Ringe an die rechte Hand der Verstorbenen gelegt werden mit (nach dem Geschlecht derselben verschiedenen) Inschriften, als deren Texte von ihm angegebene كلّ شيء-Verse verwandt werden (bei Browne ibid. p. LXXXVIII). Auch ein Werk hatte der Stifter verfaßt u. d. T. اسماء كلّ شيء (Browne in JRAS. 1892 p. 494 und desselben *Materials for the Study of the Bábí Religion* [Cambridge 1918] p. 206); handschriftlich vorhanden im Brit. Mus. Or. 5487—5490. 5869. 6255 (verschiedene Teile). — Bekanntlich heißen die spärlichen Anhänger der ursprünglichen Bābī-Lehre, die weder nach der einen noch der anderen Seite an der nach dem Tod des Stifters hervorgetretenen Fortentwicklung derselben und an den im Zusammenhang damit eingetretenen Parteispaltungen (ob Behā'ī oder Ezelī, ʿAbbās Efendī oder Muḥammed ʿAlī) teilnehmen und wohl auch vom raschen Erscheinen des man juẓhiruhu Allāh nichts wissen wollen: *Kull-Śej'ī* d. h. konservative Bekenner des *Bajān* (Browne, JRAS. 1909 p. 307, *Materials* etc. p. 148. 233).

Es ist mir nicht bekannt, doch halte ich es für wahrscheinlich, daß auch bereits Ibn al-ʿArabī die Bedeutung der obenerwähnten Zahlen an die Gematria der Phrase كلّ شيء anlehnt. Als charakteristisch für die mystische Wichtigkeit, die er derselben zuzueignen

scheint, kann vor allem auch der häufige Gebrauch gelten, den er in den *Futūḥāt* von dem zuweilen als solchen nicht erkannten (vgl. ZDMG. 85, 401) Abu-l-ʿAtāhija-Vers[1]) وفي كلّ شيء له آية الخ (Ag. III 143, 9) macht (M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su Escuela* Madrid 1914] 119).

Ferner besitzen wir jetzt noch ein deutlicheres Zeichen für die Stelle, die *Kull śej'* in der Lehre der früheren islamischen Mystik einnimmt, der sich Ibn al-ʿArabī auch in diesem Fall angeschlossen haben wird. In dem jüngst durch H. S. Nyberg in seiner trefflichen Upsalaer Dissertation edierten *Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhijja fī iṣlāḥ al-mamlakat al-insānijja* (*Kleinere Schriften* des Ibn al-ʿArabī [Leiden 1919] p. 103 ff.), in welchem sich I. al-ʿA. mit den Deutungen beschäftigt, die verschiedene Mystiker dem koranischen Begriff des in die Welt gesetzten »Chalīfa Gottes« geben, erwähnt er (p. 125 der Texte) auch die des Abu-l-Ḥakīm ibn Barraǧān. Dieser versteht darunter »den in Sure 36, 11 genannten *imām mubīn*, womit das *lauḥ maḥfūẓ* gemeint sei, von dem die Bezeichnung als *Kull śej'* gebraucht wird im Koranvers 7, 142: ‚Wir schrieben für ihn auf die Tafeln von allem Ding (من كلّ شيء) Ermahnung und Entscheidung für alles Ding (لكلّ شيء)«; damit sei die »wohlbewahrte Tafel« gemeint. Dies ist der Beweis des Abu-l-Ḥakīm dafür, daß sie *Kull śej'* genannt wird. Was ihn darauf geführt hat, ist der Koranvers (36, 11): »Und alles Ding (وكلّ شيء) haben wir aufgezählt in einem deutlichen *imām* (Prototyp) usw.«

Ibn al-ʿArabī schließt dies Zitat mit der Aufforderung, daß »der Leser darüber nachdenken und über dessen Wahrheit forschen möge«.

Wir wissen jetzt durch M. Asin Palacios, daß die Spekulation des I. al-ʿA. unter dem Einfluß der Lehren des Ibn Barraǧān stand. Für sein Verhältnis zu ihm kann auch die eben angeführte Stelle als Beleg dienen. Von hier aus wird er sich wohl die *Kull-Śej'*-Theorie angeeignet haben. Auch die aus diesem Ausdruck deduzierte Zahlenmystik wird wohl auf I. B. zurückgehen, den man ja als Künstler des Zahlen-*istichrāǧ* bewundert hat (ZDMG. 68, 545 f.).

Schließlich kann in diesem Zusammenhang darauf geachtet werden, daß bereits Ibn Sīnā den *Kull-Śej'*-Begriff in mystischer Weise verwendet. In seinem Sendschreiben an Abū Saʿīd b. abi-l-Chejr (das mir nur aus Keśkūl [Būlāḳ 1288] 355 ff. zugänglich ist) sagt er: فاذا انحطّ الى قراره (الملكوت الاعلى) فليرَ اللهَ تعالى في آثاره فانّه باطن ظاهر تجلّى لكلّ شيء بدلّ شيء (357, 7 v. u.).

II.

Auch die Idee eines nach dem Hingange des Bāb dereinst erstehenden man juẓhiruhu Allāh ist in der früheren Mystik zu finden. Ohne eine ältere Belegstelle hiefür anführen zu können, berufe ich mich nur auf ʿAbdalwahhāb al-Śaʿrānī's *Laṭā'iṭ al-*

[1]) Derselbe wird irrtümlich einmal auch dem Lebīd zugeschrieben; vgl. ed. Huber Brockelmann, *Fragmente* 18 v. 2 (vielleicht aus Verwechslung mit 41 v. 9 ألا كلّ شيء). An den Vers des Abu-l-ʿAtāhija denkt wohl auch Bāb in der Einleitung zum persischen *Bajān* mit den Worten: وخلق فرموده آيهٔ معرفة اورا در هر شيء (ed. Rosen, ibid. 4, 6 v. u.).

minan (Kairo, maṭb. Mejmenijja 1321) II 88, 8: ان الفترة موجودة برهة من الزمان بعد كل داع الى الله حتى يظهر من يظهره الله بعده.

I. Goldziher.

Türkische Sittenpolizei im 16. Jahrhundert.

Im 9. Bande des *Islam* S. 250ff. hatte ich auf die Wichtigkeit der von Ahmed Refik aus Stambuler Archiven unter dem Titel *Istambol hajaty* (Istambol 1333) veröffentlichten reichen Urkundensammlung hingewiesen und bemerkt, daß ich später im einzelnen auf das wertvolle kulturgeschichtliche Material zurückzukommen gedenke. Im 3. bis 5. Hefte der »*Deutschen Übersetzungen türkischer Urkunden*« habe ich seitdem (Kiel 1919/20) weitere Urkunden aus dem Gebiete des Münzwesens, der Wirtschaftsgeschichte, des Bauwesens, Kunstgewerbes usw. mitgeteilt. Diesmal möchte ich zunächst das kurze 4. Kapitel vollständig übersetzen [1]). Wir gewinnen aus ihm ein Bild von der sittenpolizeilichen Organisation und ihren Betätigungen, deren moralischer Ernst nicht zu verkennen ist. In Konstantinopel wurden in den einzelnen Mahallen, welche sich um die Hauptmoscheen gebildet hatten, Ausschüsse gebildet, die aus Beamten der Moschee und sonstigen würdigen Männern ihrer Gemeinde bestanden. In diesen Sitzungen wurde über die in der Mahalle zur Kenntnis gelangte Unzucht ein Protokoll aufgenommen. Die eingesandten Protokolle sind leider bisher nicht zum Vorschein gekommen; sie waren ausführlicher als die kurzen Antworten und diese bleiben, weil sie jene als bekannt voraussetzen, in Einzelheiten bisweilen unklar. Man ersieht jedoch aus den Antworten, daß man auf alle Formen der Unzucht ein wachsames Auge hatte z. B. auf Sklavinnenscheinverkauf, auf angebliche Waschgeschäfte, in denen junge Männer verkehrten, auf die Konditoreien in Ejjub, die als Rendezvousorte dienten, selbst auf einsame Bootfahrten, wobei man freilich bisweilen zu weit ging. Öffentliche Dirnen wurden zur Feststellung des Sachverhalts gerichtlich zitiert; wenn sie sich nicht stellten, inspizierte man ihre Behausung und beantragte eventuell ihre Ausweisung aus der Mahalle. Diejenigen, welche Dirnen heiraten, werden überhaupt aus der Hauptstadt ausgewiesen. Man rechnet allerdings damit, daß selbst Moscheebeamte die Dirnen zum zeitweiligen Verlassen der Mahalle während der Inspektion veranlassen. Solche werden mit rücksichtsloser Bestrafung bedroht, in gleicher Weise die Mutewellis, die Verwalter frommer Stiftungen, welche die zu den Stiftungen gehörenden Läden an Pseudowäscherinnen vermieten. Die Inspektoren sind überhaupt beauftragt, die geistlichen Beamten auf Kenntnisse und Würdigkeit zu prüfen und eventuell ihre Absetzung zu beantragen. Es wird sogar gelegentlich gegen alle vorgegangen, welche das rituelle Gebet unterlassen, kam es doch zu jener Zeit sogar vor, daß man Frauen wegen Fastenbruchs ertränkte [2]). Namentlich im heiligen Ejjub sollten zweifelhafte Vergnügungslokale nicht geduldet werden, weil ihr Lärm den Gebetsruf übertöne und der Aufenthalt daselbst vom Arbeiten und von Kuranvorlesungen abhalte.

Nr. 2 (S. 55—57).

An den Kadi zu Stambul ergeht die Weisung folgendermaßen: Zur Zeit habe ich den Befehl erlassen, die Dirnen, welche in den Stadtteilen unserer Hauptstadt Konstantinopel wohnen, zu inspizieren, die Verhältnisse der Imame jedes Stadtteils und, wo Dschâmi's

[1]) Nr. 1 wurde mittlerweile bereits in Heft 4 der genannten Sammlung veröffentlicht.

[2]) Hammer, *Geschichte des osman. Reichs* IV S. 262.

vorhanden sind [1]), die von deren Chatibs und Imamen sowie der Muezzins zu prüfen und diejenigen, welche laut Prüfung die für das Imam- und Chatib-Amt nach dem heiligen Gesetz erforderliche Fähigkeit nicht besitzen, abzusetzen.

Ich befehle, daß man, wenn Piri — er nehme zu an Würde — von den Tschauschen meines erhabenen Hofs mit meinem erlauchten Gebot eintrifft, ohne die geringste Verzögerung und Nachlässigkeit in das Gotteshaus jedes Stadtteils, sei es ein Dschâmi' oder ein Mesdschid, gehe und Imam und Muezzins und Leute des Stadtteils versammele und sich mit der größten Genauigkeit und Sorgfalt erkundige, ob in den Stadtteilen von Dirnen oder sonstigem verdorbenen und lasterhaften Volk etwas vorhanden sei, sie vorzuführen, die Dirnen zu arretieren und es zu melden.

Hierauf sollst du die Imame, Muezzins und anderen in irgend einer Weise ermahnen und ihnen einschärfen, daß, wenn in ihren Stadtteilen eine derartige Dirne ist, sie kommen, sie anzeigen und ausliefern; so daß zur Zeit der Inspektion zuerst die Dirnen, welche verschwinden und hernach wieder in ihre Stadtteile kommen, oder aber, die sie beschützen und nicht anzeigen mögen, angezeigt werden und nie und nimmer, ob es Imame und Muezzins oder andere Leute des Stadtteils sind, die Entschuldigung eines einzigen angenommen werde und du, in wessen Stadt es auch passiere, für sie die gebührende Beschimpfung und Züchtigung zuerst für den Imam, dann für die Leute des Stadtteils feststehend weißt. Demnach möge jeder aufpassen, und sie sollen sich vor Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit in acht nehmen und keinen Augenblick versäumen, sei es bei Auslieferung der zur Zeit der Nachforschung im Stadtteil befindlichen Dirnen, sei es bei der Auslieferung der später kommenden.

Die Verhältnisse des Imams jedes Stadtteils sollst du, sowohl was Kuranwissen, als auch was Religiosität und Redlichkeit anlangt, prüfen und die demnach nicht geeignet sind, ein Vorbild für die Leute nach dem Gesetz abzugeben, absolut ohne Rücksichtnahme aufschreiben und zur Anzeige bringen, damit sie abgesetzt werden. Alles in allem: du sollst diese Angelegenheit nicht nach Weise der anderen Obliegenheiten ausführen, sondern auf Grund meines Befehls dich in jeden Stadtteil begeben und sowohl die Zustände der Gemeinde, als auch seinen Imam und Muezzin gründlich prüfen und die Dirnen, die sich zeigen, einsperren, danach, wieviel Dirnen eingesperrt sind und ob jede eine Einheimische ist und Verwandte besitzt, im einzelnen buchen und die Imame, Muezzins und Prediger, deren Absetzung nötig ist, gleichfalls buchen und zur Kenntnis bringen. Hüte dich, daß du jemand in Schutz nimmst.

Auch die im Stadtteil befindlichen Unterlasser ihrer Gebete laß festnehmen und ihnen die gesetzliche Züchtigung verabfolgen. Die Imame und Muezzins sollst du ermahnen, damit du die Leute des Genusses, die auf schlechten Wegen sind, anzeigst.

(Wurde dem als Mubâschir [Amtsdiener] funktionierenden Piri Tschausch übergeben.)

Am 4. Safer 975 (= 10. Aug. 1567).

Nr. 3 (S. 57).

An den Kadi von Stambul ergeht die Weisung folgendermaßen: Da uns zu Ohren gekommen ist, daß einige Leute die Dirnen, welche zur Zeit der Inspektion arretiert und eingesperrt wurden, zu heiraten willens sind, ordne ich an, daß du bei Eintreffen (dieses Schreibens) diejenigen, welche Dirnen wie jene heiraten, verwarnst, daß sie nach der Verehelichung nicht in Stambul bleiben, sondern sie nach anderen Orten mitnehmen und

[1]) Nicht jeder Stadtteil hat ein Dschâmi', aber es gab auch dort Imame, bei den Mesdschids.

fortziehen, so daß, wenn nach der Verwarnung jenes Genre von Leuten nebst den Dirnen, die sie genommen haben, in Stambul bleibt, sie wieder eingesperrt werden.

(Wurde dem Hadschi Hyzyr Tschausch übergeben.)

Am 5. Redscheb 975 (= 5. Januar 1568).

Nr. 4 (S. 57/8).

An den Kadi von Stambul ergeht die Weisung folgendermaßen: Da uns zu Ohren gekommen ist, daß jetzt in Konstantinopel in einigen Läden Waschfrauen aufgetaucht sind und etliche Lewend [1]) unter diesem Vorwand in ihren Läden verkehren und zahlreiche Unsittlichkeiten verübten, befehle ich, daß solche ursprüngliche Wäscherinnen hinfort nicht in den Läden seien und aufgehoben werden und ordne an, daß bei Eintreffen dieser Order du ohne jede Verzögerung und Nachlässigkeit die in der Hauptstadt befindlichen Mütewellis [2]) sowohl der kaiserlichen als der sonstigen öffentlichen Stiftungen zitierst und jeden einzelnen gehörig und eindringlich ermahnst, daß er, wenn in seinen Stiftungen derartige Wäscherinnen vorhanden sind, sie ohne jeden Verzug austreibe und hinfort den Weibern keinen Laden mehr einräume. Auf diese Weise (soll) die Wäscherei (erledigt werden). Du aber mögest nach der Verwarnung beständig aufpassen, und solltest du dem Befehl zuwider im Laden derartige Wäscherinnen finden, sie bestrafen und die Mütewellis, welche nach der Verwarnung solchen Frauen Läden einräumen, melden. Diese erhabene Verordnung sollst du in das Hauptregister eintragen lassen, jetzt und später dem Inhalt des kaiserlichen Schreibens gemäß verfahren und im Widerspruch zu ihm keine Erlaubnis erteilen. Diese Angelegenheit wird untersucht und geprüft, so daß, wenn hinfort in einem Laden eine Wäscherin gefunden wird, keine Entschuldigung angenommen wird. Demgemäß sollst du Acht geben, bei Ausführung meines kaiserlichen Befehls eifrig sein und keine Minute verlieren!

Am 21. Zi'l-hiddsche 978 (= 16. Mai 1571).

Nr. 5 (S. 58/9).

An den Kadi von Ejjub ergeht die Weisung: Du hast einen Brief gesandt und berichtet, daß die Gläubigen melden, es kämen Benehmen und Übertretungen wider das Gesetz vor, darin bestehend, daß in den meisten Läden, Bäckereien und Gärten, welche im Stadtteil »Große Moschee« in der Nähe der neugebauten Medrese und neben der Elementarschule liegen, sich Ungläubige befinden, die Liederlichkeiten und Ausschweifungen begehen, Flöte spielen, mit den Füßen stampfen und von der Arbeit des Stadtviertels, der Kuranlektüre der Frommen, sowie vom Vernehmen des heiligen Gebetsrufs abhalten und daß in die Kajmak [3])-Verkäufer-Läden etliche Weiber unter dem Vorwand Kajmak zu essen hineingehen, sich dort aufhalten und Nichtverwandte (verschiedenen Geschlechts [4])) zusammenkommen. Jetzt gehört zu den wichtigen religionsgesetzlichen Aufgaben, daß diese wesentlichen Dinge, welche im Widerspruch zum heiligen Gesetz stehen, verhindert und aufgehoben werden. In dieser Hinsicht ist keine Nachlässigkeit statthaft. Ich ordne an, daß du dich dieser Dinge in gehöriger Weise annimmst und hinfort die Ungläubigen sich in ihren obgemeldeten Läden und Gärten nicht aufhalten läßt, sondern sie alle aus-

[1]) Hier wohl nicht in dem Sinne von Matrosen, sondern etwa: zügellose forsche Burschen.

[2]) Verwalter der frommen Stiftungen, welche hier die der Stiftung gehörenden Läden vermieten

[3]) *Ejjub kajmagy* ist noch heute berühmt.

[4]) Die sich sonst nicht sehen und sprechen dürfen.

treibst und sie den Gläubigen übergibst, sowie das Weibervolk, das in die Kajmakdschi-Läden unter dem Vorwand Kajmak zu essen kommt, nicht dorthin gebracht werden läßt, betreffs dieses Punktes auch die Ladenbesitzer ordentlich streng verwarnst, sie verhinderst und aufhebst. Sollte nach der Verwarnung das Weibervolk wiederum in einen Laden gehen, ohne daß der Ladenbesitzer es hindert, so mögest du jenen eigentlichen Ladenbesitzer holen lassen, ihn ordentlich züchtigen, in der Ausführung des erlauchten Befehls eifrig bemüht sein und dich vor Nachlässigkeit hüten. Es ist nötig, diese Angelegenheit geheim zu behandeln, so daß, wenn die von dir dargelegten Dinge nicht laut dem erlauchten Befehl verhindert und abgestellt werden, keine Entschuldigung von dir angenommen wird und du dir einen Verweis zuziehst. Das laß dir gesagt sein! Darum sollst du dich kümmern und in Fleiß und Sorgfalt keine Minute ungenutzt lassen.

Am 23. Muharrem 981 (= 25. Mai 1573).

Nr. 6 (S. 59).

An den Ketchuda (Obmann) der Peremedschis [1]) ergeht die Weisung: Die Peremedschis sind verwarnt worden, es sollen nicht junge Frauen mit Lewends in die Pereme einsteigen und spazieren fahren. Da mir nun aber zu Ohren gekommen ist, daß, wenn alte Frauen von den Armen mittels einer vollen Pereme ans jenseitige Ufer übersetzen wollen, ehrbare Leute (ehl-i-'yrz [2])) sie daran hindern und den Armen Schwierigkeiten machen, ordne ich an, daß beim Eintreffen (dieses Schreibens) du dich dieser Sache annimmst und wenn von den Armen jene Sorte Frauen mit einem vollen Pereme übersetzen will, du Niemand im Gegensatz zum Herkommen am Einsteigen verhindern und einer Armen Schwierigkeiten machen läßt [zerrissen]. Du sollst dich hüten, daß dem heiligen Gesetz zuwider junge Weiber mit Lewends in die Pereme steigen und spazieren fahren und die Peremedschis eindringlich ermahnen [zerrissen] und instruieren.

(Wurde dem Obmann der Peremedschis zugestellt.)

Am 23. Schewâl 988 (= 1. Dez. 1580).

Nr. 7 (S. 59/60).

An S. Exz. den Vezir Mehmed Pascha ergeht die Weisung, desgleichen an die Kadis von Stambul und Galata: Seither haben die auf dem Bosporus verkehrenden Pereme-Boote die alte Form verändert, sind lang und schmal geworden und bedienen sich des Segels, nehmen Männer und Frauen zusammen an Bord, gehen, weil so viel Leute nicht getragen werden können, unter und werden die Veranlassung, daß so viel Menschen umkommen. Mit dem Geld, das bisher genommen wurde, unzufrieden, laufen sie (die Peremedschis) hinter etlichen ehrsamen Leuten, Männern und Frauen, her, verlangen mehr Geld, sagen Ungezogenheiten und allerlei unziemliche Worte und belästigen sie. Indem zur Unterdrückung solcher Vorkommnisse, die, wie erwähnt wurde, der Obmann der Peremedschis meldete, die erlauchte Weisung erging, wird jetzt gemeldet, daß jenem erlauchten Befehl entgegen und dem Herkommen widersprechend schlanke und schmale Peremes verwendet, Männer mit Frauen zusammen befördert und Segel benutzt werden, daß sie mehr Geld fordern und die Gläubigen belästigen. Ich ordne demnach an, daß beim Eintreffen

[1]) Die Pereme war nach Redhouse ein schweres Boot mit zwei Rudern, veränderte nach Nr. 7 aber die Form und wurde zum Segelschiff. Der Name von πέραμα Überfahrt erinnert an »Prahm«, das Kluge *Seemannssprache* (Halle a. d. S. 1911), S. 623, von altslav. *pramu* »Fahrzeug« ableitet. Damit dürfte denn auch wohl die basrische Bootbezeichnung *»belem«* zusammenhängen. — Vgl. *Deutsche Übersetzungen türk. Urkunden* Nr. 65.

[2]) Siehe Dozy, *Suppl.*

meines Schreibens du dich der Sache gehörig annimmst und in keiner Weise dem Herkommen widersprechende, unerlaubte, schlanke und schmale Peremes in Schutz nimmst, sondern sie in Stücke schlägst und die Peremedschis, welche Männer und Frauen zusammen befördern, ernstlich verwarnst und die Peremedschis, welche mit Belästigung mehr Geld eintreiben, als auf Grund des früheren Erlasses von Muhtesib Tschardagy [1]), Kasim Pascha, Topchane, Ejjub Ensari und anderen Anlegeplätzen bestimmt war, verhaftest. Solche sollen an die Galeere kommen und gebührend Strafe erleiden. Sollte uns demnach zu Ohren kommen, daß von neuem ein diesem erlauchten Befehl widersprechendes Verfahren aufgekommen sei, so steht es fest, daß es nicht nur die Peremedschis sind, sondern sogar die Obmänner mittun. Demgemäß mögest du die Obmänner ermahnen und in Aufmerksamkeit und Fleiß keine Minute ungenutzt lassen.

Am 24. Scha'bân 991 (= 12. Sept. 1583).

Nr. 8 (S. 60/61).

An den Kadi von Stambul ergeht die Weisung folgendermaßen: Du hast einen Brief gesandt und folgendes gemeldet: Es kamen zu Konstantinopel von den Bazarleuten, Sklavenhändlern, Ausrufern und anderen Sachverständigen eine große Zahl in die Versammlung für religiöse Angelegenheiten. Es brachte nämlich im Gegensatz und Widerspruch zum alten Brauch eine Gruppe von den Einheimischen im Namen von etlichen Weibern und etlichen jungen Sklavenhändlern, indem sie sagten: »Wir wollen mal die Sklavinnen einiger Muslime und Damen verkaufen«, solche auf den Markt, schlossen öffentlich mit einigen Lewends als Käufern den Verkauf ab, erstanden sie um etliche Aktsche und nahmen sie, um sie zu besehen, in ihr Zimmer fort. Einige Tage hielten sie sie (die Frauen) und ihre Sklavinnen in ihrem Besitz und gaben sie wieder ihren Eigentümern zurück; und an ihren Sklavinnen wird wider den Brauch gehandelt.

Auch gibt es einige Ausrufer, welche als Käuferin ihre eigene Frau auf den Markt bringen und wenn die Sklavinnen einiger Muslime zu versteigern sind, unter einem Vorwand auf den Fuß schlagen und indem sie sagen: »Eine von auswärts gekommene Dame verlangt sie« um Geld, das niedriger [2]) ist als der Preis, den sie wert ist, diese der eigenen Frau übergeben.

Auch gibt es einige Dellale (Ausrufer) ohne Kaution [3]), die einige Sklavinnen von Sklavenhändlerinnen unter dem Namen Bile eskisi (alte Bekannte?) in die Zimmer des Lewend fortnehmen und etliche verwerfliche Handlungen veranlassen. Es handelt sich um Ausrufer ohne Kaution und Dirnen, die für die Sklavenhändler, die derartige Unzucht und Schande anstiften, Antwort erhalten und verkaufen.

Danach sollen die Frauen am Sklavenhandel gehindert und Makler ohne Kaution, die keine ehrbaren Männer sind, aufgehoben werden. Außer Beseitigung ihres Schadens für die Allgemeinheit werden auch die Verhältnisse [4]) der Sklavenhändler geregelt, und wir legten unsere Verhältnisse dar, um derartigen verwerflichen Handlungen zu steuern.

Ich ordne an, daß du bei Empfang dich dieser Dinge gehörig annimmst und hinfort derartige Frauen das Sklavenhändlerinnengewerbe nicht ausüben läßt, sondern sie daran verhinderst, auch die Dellale ohne Kaution abschaffst, auf eine Art eine Verwarnung ergehen läßt und Vorkehrungen triffst, daß Unzucht und Schande in der erwähnten Weise unmöglich werde.

---

[1]) Pers. *tschar tak*, das Wort bezeichnet einen mit Hilfe von vier Pfosten errichteten Pavillon

[2]) *aschaka* ist offenbar aus *aschagy* verlesen.

[3]) Vgl. *Istambol hajaty* S. 170 Urkunde Nr. 35.

[4]) Für *ahwallaryn* lies *ahwallary*.

Die nach der Vermahnung nicht gehorchen und auf solche Weise verfahren und übeltun [1]), sollst du gemäß dem, was die feststehende Satzung fordert, strafen. Welche Maßregeln du getroffen hast, sollst du uns mitteilen.

Im Scha'bân 991 (= Aug.-Sept. 1583). G. Jacob.

Teschebbüs-i-schachsi, muharriri Tahir el-Mewlewi, Istambol 1330 (221 SS.).

Unter den türkischen Drucken, welche Herr Faïk Beyzade, Lektor des Türkischen an der Universität Kiel, mitgebracht und mir zu leihen die Güte hatte, erregte obiges im Abendland noch ziemlich unbekannte Buch meine ganz besondere Aufmerksamkeit. Obwohl ich seit meiner Beschäftigung mit Mehmed Tewfiks *Istambolda bir sene* stets starkes Interesse an lehrreichen Schilderungen des Türkentums durch Türken nahm und solche für eine Gesamtdarstellung türkischen Lebens sammelte, ist mir bisher doch kaum ein Schriftsteller begegnet, der, mit solch scharfer Beobachtungsgabe wie Tahir el-Mewlewi ausgestattet, türkische Verhältnisse mit feinem Humor zu schildern weiß. Dazu kommt, daß die Schilderung des Literaten- und Journalistenlebens im Orient, welches hier den Vorwurf bildet, sich für die Interessen des Orientalisten besonders ausgiebig erweist. In besseren Zeiten hätte ich wohl eine Übersetzung des ganzen Buches für meine Türkische Bibliothek ermöglicht. Da die Drucklegung des Ganzen nunmehr ausgeschlossen erscheint, möchte ich wenigstens durch eine Verdeutschung der Exposition eine Vorstellung von dem reichen Inhalt geben. Die Form erinnert mich vielfach an Meddahvorträge, wenn auch der Stil verfeinert ist. Wie bei Lüledschi Ahmed und sonst gibt die Exposition eine Charakterschilderung des Helden der folgenden Abenteuer; auch hier dürfte es sich um ein Selbstporträt des Verfassers handeln; dafür sprechen die Angaben, die mir Herr Faïk über die Persönlichkeit des Autors, seines Lehrers, machte. Das Buch ist mit der Art des Erzählers kongenialen Holzschnitten von anderer Hand verziert, von denen ich drei besonders charakteristische der nun folgenden Übersetzung der Einleitung einfüge:

Fig. 1.

»Möglich, daß den Dichter Neschati Efendi viele von den geehrten Lesern kennen, da er, weil er verschiedene Beschäftigungen hatte, sich, wenn er von seinem Hause in sein Bureau ging, sicherlich mit 100 bis 200 Personen begrüßte.

Seit 5 Jahren war er Lehrer an einer Privatschule. Während er 10 Stunden in der Woche erteilte, war ihm zurzeit nicht 10 Para zu verdienen beschieden. Er wußte das und konnte seinen Freunden gegenüber, die ihm ohne Umstände sagten, das beständige

[1]) In der Urkunde soll für *üzre Edirne* stehen.

Umsonstarbeiten sei eine Dummheit, keine andere Antwort finden als: »Ihr habt recht, aber, wenn sich der Fuß einmal gewöhnt hat, geht man eben« (*ajak alyschmyschda gidilijor* [1])). Sein freundliches Gesicht und seine sanfte Rede, besonders aber, daß er bei den Prüfungen niemand durchfallen ließ, machte ihn bei seinen Schülern sehr beliebt. Die Kinder hatten keine Angst vor seinen Stunden und arbeiteten mit Liebe. Begegneten sie ihm am Morgen oder Abend auf der Straße, machten sie zum Gruß mit einer Begrüßungsdrehung halb links, verharrten in Grußstellung und verrichteten ihr Temenna. Wer von ihnen das Temenna nicht genügend erachtet, läuft, seine Hand zu küssen. Von den Schülern, die das Wohlwollen des Lehrers erfahren hatten, spricht ein jeder zu seinem Vater, seinem Vormund und den Nachbarkindern des Stadtteils stolz von ihm; wenn er ihn zufällig trifft, zeigt er ihnen diesen leutseligen Lehrer. Auf diese Weise mehrten sich, ohne daß Neschati Efendi es merkte, die, welche ihn kannten.

[S. ξ] Er hatte Beziehungen zu einem der hohen Derwischorden [2]). Durch diese Beziehung wurde er mit den Schechen und Derwischen bekannt. So oft er einen solchen traf, erkundigte er sich auf folgende Weise nach seinem Befinden und Wohlergehen:

»Verehrter, es geht Ihnen, so Gott will, gut?«

»Danke schön, Sie (*nazarynyz* [3])) sind auch gesund, mein Geliebter (*schahym*)? Der Gott derer, die das Ziel erreichen (*erenler* [4])) sei Euer Beistand, mein Licht!«

[S. ο] Mit einigen begrüßt er sich, indem nach Weise von

دست بر صدر محبت اولدیغم روحم سکا

بر اشارتدرکه جایك خانهء دلدر سنك

»Daß ich die Hand auf die Brust der Liebe gelegt dastehe, ist dir, mein Geist, Ein Hinweis, daß dein Platz im Hause des Herzens ist,«

Fig. 2.

die Finger der rechten Hand ausgebreitet auf das Herz gelegt werden und das Haupt von rechts nach links und nach unten gerade leicht geneigt wird.

»*Hu* [5])! Freund« oder »*'aschk olsun*« (eig. es soll Liebe sein).

»Danke, Verehrter! *Hu.*«

Bei einer Behörde war er Sekretär. Von dieser Beziehung stammte seine Bekanntschaft nicht nur mit den Kollegen des Bureaus, sondern mit sämtlichen Beamten des Ministeriums. Begegnet er einem von ihnen, so nimmt man auf beiden Seiten den Stock bzw. Regenschirm in die linke Hand. Von weitem öffnet man zwischen Lachen und Lächeln die Lippen in einem gewissen Grade. Mit den Worten »*Aaah Efe dim*«, wobei das a zu 16facher Länge ausgezogen wird, beugt sich, als ob etwa von der Erde

[1]) Geläufiges Sprichwort. [2]) Nach dem Namen des Autors wird man an die Mewlewis denken. [3]) Eig. Eure Gunst. [4]) = Derwische. [5]) Ruf der Derwische, eig. Er = Gott.

etwas aufgehoben werden soll [1]), leicht das rechte Knie und die Hüfte. Nachdem der rechte Arm auf Grund einer Vorwärts- und Rückwärtsbewegung einen Halbkreis beschrieben hat, führt man, wieder vorwärtsgehend, so daß die Hand aus einer Spanne Entfernung von gegenüber dem Kinn mit der Stirn oder der Fes-Spitze in Berührung kommt, kein Temenna, sondern ununterbrochene Temennas aus. An diese seltsame Zeremonie fügen sie die Sätze:

»Mein Herr, Gott gebe Leben!«

»Gott gebe Leben, mein Herr«,

indem sie die Kunstform der Umstellung (*tard we-ʿaks* [2])) beobachten.

Da bei der Halbkreisbewegung des rechten Armes auch die rechte Körperseite nach vorn (S. ٦) herauszutreten Neigung hat, passiert manchmal, bevor die Hände das Kinn oder den Fes berühren, ein Zusammenstoß der Köpfe.

Aber diese Begrüßung ist den alten Sekretären eigentümlich. Danach gibt es auch eine neumodische Art davon, welche den zivilisierten Bejs eigentümlich ist, die so viel Französisch können, daß sie statt *jemek jedim* sagen: *je suis mangé*, und Leuten gegenüber, denen sie mit Stiefeln mit hohen Absätzen auf die Zehen treten oder mit der Spitze des in der Hand geschwungenen und mit neumodischem (آرنوو wohl: art nouveau) Griff versehenen Stockes an die Nase stoßen, in solchem Grade die Kenntnis europäischer Sitte dokumentieren, daß sie nur im Vorübergehen: »*Pardon, mon chère*« sagen. Findet mit diesen eine Begegnung statt, so wird der rechte Arm sofort noch aus einer Entfernung von etlichen Klaftern nach vorwärts gestreckt und mit einem Ungestüm, als ob man geradezu aufeinander losstürzen wollte, werden die Hände gepackt, mit möglichster Kraft gepreßt und, indem der gesamte Körper erschüttert wird, etliche Male nach unten und oben geschüttelt, wozu man sagt, sei es auch um Mitternacht:

»*Bon jour, mon chère!*«

»*Bon jour, ʿazizim* (mein Verehrter)!«

»Wie geht es Ihnen?«

»Gut, und Ihnen?«

»So so (*schöjle böjle*).«

»*Adieu, Efendim.*«

»*Au revoir* (اورووار), *mon Bej.*«

Nachdem wiederum die Hände mit aller Kraft gepreßt und geschüttelt sind, setzt man den Weg fort.

So oft Neschati einen von diesen noch von weitem erblickte, drehte er sofort den Stein des Karneolrings, den er am kleinen Finger der rechten Hand trug, um und rüstete sich, seine Finger zu schonen, da er sich erinnerte, daß einmal infolge solch eines Preßverfahrens [S. ٧] der Rand des Ringes in seinen Finger schnitt.

Fig. 3.

Er war in das Persische und die Literatur leidenschaftlich verliebt. Des-

[1]) Zugrunde lag das Küssen des Saumes (*eteklemek*).

[2]) S. Mehrens *Rhetorik der Araber*. Wien 1853, S. 186.

halb freundete er sich mit den Persern an. Da er es leidlich gut verstand, wollte er sich an die Unterhaltung in der Weise gewöhnen, daß er — wie die meisten unserer Sprachkundigen — diese Sprache mit denen sprach, welche sie nicht zu sprechen Gelegenheit hatten. Mit den persischen Tabak-, Tümbeki- (Wasserpfeifentabak-), Tee- und Papierhändlern hatte er Umgang; ja sogar die Achter [1])-Lesehallen frequentierte er. In früheren Zeiten nahm er von dort sogar die Zeitung *Habl ul-metîn* (Der feste Strick). las sie und pflegte Nachrichten von den Liberalen Persiens daraus zu entnehmen. Täglich fanden kleine Unterhaltungen auf Persisch statt, z. B.:

»*Neschati Efendi! befermāīd kadehi tschai bechorīm*« (belieben Sie, daß wir eine Tasse Tee trinken).

»*Ma'dhūr dārīd, dermānde em, bedebīristān mīrewem*« (Entschuldigen Sie mich, ich kann nicht, ich gehe nach der Schule), oder

»*Aka, rūznāme-i-mā āmede est?*« (Aga, ist unsere Zeitung gekommen?)

»*Henūz nejāmed, umīdwārem ke ferdā bejājed.*« (Noch ist sie nicht gekommen, ich hoffe, daß sie morgen kommen wird.)

Am 10. Muharrem ging er unter allen Umständen zur Trauerversammlung (*medschlis-i-'azā* [2])) im Walide-Chan. Unter fortwährendem Weinen lauscht er den rezitierten Elegien. Bei seiner Heimkehr verdolmetscht und erklärt er sie seinen Begleitern.

Vor Zeiten besuchte er auch ein wenig die Vorlesungen bei der Moschee. Als er den *Izhār* [3]) las, schrieb er, wie er dem Vortrag des Chodscha über das *hattà*, das für die Erlangung des äußersten Endes [4]) vorkommt, lauschte, zu dem Beispiel

Akaltu 's-samakata hattà [4]) *rāsahā* (ich aß den Fisch, sogar den Kopf),

um anzudeuten, wie ihn die speziellen Untersuchungen langweilten, an den Rand seines Buches den Vers:

اوزادی بحث جرای شارح پر دوا! یه‌تیشیر
موجه‌ء بحر الم قه‌پلادی حتی رأسی

(Lange dauerte die Erörterung des Genetivs, o wortreicher Kommentator! Es genügte, die Welle des Kummer-Meers bedeckte sogar den Kopf.)

[S. ٨] Bevor er des Morgens zur Medrese gelangte, sammelte er sich und gab sich Mühe, die Meinungen der Grammatik-Päpste [5]), welche die Behauptung aufstellten, daß وعد (*wa'ada*) im Silbenmaß von *derede*, بطشًا (*batschan*) im Silbenmaß von *tawschan*, ينصر (*jansuru*) im Silbenmaß von *jaʿrusu* Perfekt, Infinitiv und Imperfekt seien, als falsch zu erweisen. Wenn man jetzt die Bücher aus jener Zeit, welche er aufbewahrt hatte, ansah, fand man auf jeder Seite höchst merkwürdige Randbemerkungen, Zusätze (*minhū*) und Notizen. [S. ٩] Sogar folgender über علاقه (*'alāka*) [6]) geschriebene Sinnvers zog den Blick der Aufmerksamkeit an:

[1]) Persische Zeitung »Stern«.

[2]) Nur ausnahmsweise findet zu Konstantinopel das Mysterienspiel statt.

[3]) Jedenfalls Birgewis (gest. 1573) arabische Grammatik *Izhār ul-esrār*, die zu Konstantinopel mehrfach gedruckt wurde.

[4]) Über das *hattà lintihāi 'l-gāje* = bis auf, sogar s. Caspari § 419 Anm. a.

[5]) *sarf mulalary*, wörtlich: Grammatik-Mollas.

[6]) Beziehung, Interesse, Liebe.

علاقه ایلەمك وجه خدادن غیره زائددر
جمال لایزاله عاشقم الله شاهددر

(Es ist überflüssig, einem andern als dem Antlitz Gottes [1]) *'alāka* zu erweisen, Ich bin verliebt in die Schönheit des Ewigen, Gott ist Zeuge!)

Auf Grund dieser Notizen erhielt er sogar unter seinen Genossen dam ls den Schriftstellernamen Molla Neschati. Mitunter sagte er, auf diese Bücher deutend (*bil-irāje*): [S. ١.] »Dem Schüler ist die Neuheit des Lehrers und das alte Buch angenehm. So sind auch meine Bücher ein Beweis dafür, daß das richtig ist.«

Tatsächlich hatte er bis zum *Mutawwal* [2]) gesessen, aber kein Diplom erhalten. Jedoch er besaß erheblich mehr Kenntnisse als viele von jenen, denen die Iftichar-Medaille an ihre patriotische Brust angehängt war, die als Hamidisches Benefiz ein Goldstück zum Vorteil ihres Beutels eingesteckt und die Lizenz erhalten hatten, mitunter in einer Woche 10 Tage Vorlesungen haltend. Einmal sagte er zu einem mit der Lizenz versehenen Efendi, indem er dies tatsächlich bewies und sich mit ihm zu disputieren anschickte: »Mewlana, Sie haben die Erlaubnis zu dozieren, ich nicht. Wir wollen eins von den Büchern, die Sie gelesen haben, zur Hand nehmen; wer seine Worte besser liest und seinen Sinn besser versteht, der soll die Wette gewonnen haben.« Indessen der Angeredete faßte diesen Vorschlag scherzhaft auf (*tatlyja baglajub* [3])) und drückte sich (*sawuschmuschdu*).

Auch zur Literatur stand er in Beziehung. Da nach seiner Meinung jedes schöne Wort zur Literatur zählte [4]) und er sich frei davon fühlte, daß das Wort im Verlauf der Zeit verfaule und verderbe [5]), fand er in den Schilderungen sowohl der alten als der modernen Literatur seine Befriedigung. Die Gazele in mäßigem Grade liebend, näherte er sich, indem er im Flusse des Spottes und der Satyrenpoesie an Nef'i [6]) nicht Gefallen finden konnte, mehr und mehr dem Eschref [7]). Beim letzten russisch-japanischen Kriege setzte er ganz gut sein Schreibrohr in Bewegung [8]), z. B.:

رجعت ایتدیرمش ایکن فرقهء مغلوبەسنی
بو سفر سمت نجاته ساسولیچ بولمادی یول
آمیرالر ژەنەرالر صیراسیله کیدییور
سن دخی نوبتکه ای قوروپاتکین حاضر اول

---

[1]) Anspielung auf den oft zitierten Koranvers 2, 109, der bei den Mystikern eine große Rolle spielt.

[2]) Im Text steht das Teschdīd fälschlich über dem ط statt über dem و. Es handelt sich wohl um Taftazānis *Scherḥ et-telchîs el-muṭawwal*, ein rhetorisches Werk, das den Lehrstoff für Vorgerückte bildet (s. Ahlwardt Nr. 7191 ff.).

[3]) Diese Phrase fehlt in den Wörterbüchern.

[4]) Geht auf seine Schätzung der modernen Literatur.

[5]) Geht auf seine Schätzung der alten Literatur.

[6]) Über ihn namentlich Gibb III, S. 252 ff.

[7]) Dem vor einigen Jahren verstorbenen Satiriker, s. über ihn Basmadjian, *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane*, Constantinople 1910, S. 218/9.

[8]) Wie die Türken meist in russenfeindlichem und japanfreundlichem Sinn.

(Indem er den Rückzug antreten ließ die besiegte Division.
Fand diesmal Sasulitsch [1]) nicht den Weg zum Lande der Rettung.
Die Admirale und Generale gehen der Reihe nach dahin,
Du auch, wenn die Reihe an dich kommt, o Kuropatkin, sei bereit.)

Georg Jacob.

Noch einmal die Herkunft des Isnad.

Gegen meine Herleitung des Isnad aus der jüdischen Literatur (s. *Islam* Bd. VIII S. 39 ff.) erhebt Schwally in seiner Neubearbeitung von Nöldeke's »*Geschichte des Qorans*« (Bd. II S. 128 f.) eine Reihe von Einwendungen, auf die ich kurz erwidern möchte.

1. »Die Zeugenkette spielte in der Literatur des Judentums niemals die Rolle wie in dem arabischen Hadith schon am Ende des ersten Jahrhunderts d. H.« Richtig ist, daß die jüdische Literatur die Zeugenkette nicht mit der gleichen Konsequenz durchführt, die sie schließlich in Ḥadīṯ und Sīra erreicht hat. Schwally hebt ja selbst mit Recht hervor (S. 131, 133 u. ö.), daß sich die unbedingte Geltung des Isnad erst allmählich durchgesetzt hat. Die Frage ist aber nicht, woher stammt die folgerichtige Durchführung — die sich ohne weiteres als innerislamische Entwicklung erklärt —, sondern woher stammt die erste Einführung des Gebrauchs der Zeugenkette.

2. »Jener jüdische Gebrauch hat weder innerhalb des Judentums selbst, noch des Israelitismus eine Geschichte, was fremden Ursprung wahrscheinlich macht.« Es handelt sich nicht um die Herkunft des jüdischen, sondern um die des islamischen Gebrauches. Der Islam kann ihn nur aus einem Kreise übernommen haben, in welchem er im 7. oder 8. Jahrhundert entweder noch lebendig oder aus der älteren nationalen oder religiösen Literatur bekannt war. Es wäre an sich sehr wohl denkbar, daß das Judentum den Gebrauch der Zeugenkette ursprünglich aus einer — uns bisher unbekannten — älteren Literatur übernommen hätte; diese Literatur käme aber als Quelle für den islamischen Gebrauch nur dann in Betracht, wenn die arabischen Gelehrten des 7. oder 8. Jahrhunderts aus ihr unmittelbar, ohne jüdische Vermittlung, schöpfen konnten. So wenig wie aus dem Altertum, kennen wir aber bisher, abgesehen von der jüdischen, eine in diesen Jahrhunderten in den Ländern Vorderasiens verbreitete Literatur, welche die Zeugenkette verwendete. Wie sich übrigens aus dem Buch der Jubiläen VII 38, 39 ergibt, war bereits im zweiten vorchristlichen Jahrhundert die Zeugenkette, wenn auch in etwas anderer Form, in jüdischen Kreisen bekannt [2]).

3. »Die Frage des arabischen Isnad ist kaum zu trennen von der nach der Herkunft anderer Eigentümlichkeiten der älteren historischen Literatur der Araber.« Mit einer petitio principii dieser Art läuft man Gefahr, sich den Weg zur richtigen Lösung zu versperren, vor allem auf einem Gebiet, auf dem der Synkretismus solche Triumphe feiert wie im Islam. Wenn wir bedenken, daß in Ḥadīṯ und Sīra — ebenso wie vorher im Qurān — Vorstellungen, Überlieferungen und Bestimmungen verschiedener Herkunft Eingang gefunden haben, so sollte uns das warnen, alle Eigenheiten der Form, in welcher dieser Stoff angeordnet und gestaltet ist, auf eine Quelle zurückzuführen.

[1]) General Sasulitsch wurde am Jalu Anfang Mai 1904 von Kuroki besiegt.

[2]) Nach Hippolyt, *Philosophumena* V 7 (ähnlich X 9) behaupteten die Naassener von ihren Lehren, daß sie Jacobus der Marianne überliefert habe und ähnliches kommt auch sonst vor; doch ist das keine eigentliche Zeugenkette, wie die oben aus dem Jubiläenbuch angeführte. — Auch die bei Delehaye, *Les légendes hagiographiques*[2] 80 f. angeführten Beispiele, in welchen die Heiligenlegende einem Schüler des Heiligen in den Mund gelegt wird, gehören nicht hierher.

Aber auch Schwally's Versuch, den Isnad aus den Traditionen des altarabischen Rhapsodentums zu erklären, scheint mir nicht minder verfehlt, als die von ihm erhobenen Einwände. Bestünde ein solcher Zusammenhang, so müßte man erwarten, daß der dann doch von der Poesie ausgegangene Isnad erst von dort aus auch auf die Prosaberichte übertragen worden wäre. Nun gebraucht aber Ibn Isḥāq, der den Isnad doch schon in erheblichem Umfang verwendet, ihn für Lieder überhaupt nicht. Die lediglich aus Liedern bestehenden Abschnitte am Ende der Kapitel über die einzelnen Feldzüge entbehren jeglichen Isnads und wo einmal Verse mit Isnad angeführt werden, gilt er nicht ihnen unmittelbar, sondern dem Prosabericht, in den sie eingeschaltet sind. Noch Ibn Sa'd geht in der Angabe des Isnad bei Liedern nur sehr selten über seinen unmittelbaren Gewährsmann hinaus, ebenso wie Ibn Hišām.

Nach alle dem scheint es mir ausgeschlossen, daß der Isnad von der Überlieferung der Gedichte seinen Ausgang genommen habe. Ich halte es für das wahrscheinlichste, daß er zuerst auf die Muḥammad zugeschriebenen Aussprüche übertragen wurde und dann erst vom Ḥadīṯ aus in die Sīra gelangte, als man daran ging, die volkstümlich überlieferte Lebensgeschichte des Propheten »wissenschaftlich« zu begründen. Wo es aber auf fortschreitende Erzählung ankam, erwies sich der Isnad häufig als ein den Zusammenhang störendes Element. Man half sich daher schon früh damit, unter Voranstellung der verschiedenen Isnade eine Anzahl von Berichten zu einer Einheit zu verschmelzen (s. *Islam* VIII S. 42), während Wāqidi und Ibn Sa'd die von ihren Vorgängern zusammengestellten Nachrichten über ein Ereignis zunächst zu einem einheitlichen Hauptbericht zusammenfassen, an welchen sie dann die von ihnen gesammelten Nachträge anschließen (s. Ibn Sa'd Bd. II Teil I Vorwort S. V). Die Übertragung des Systems des Isnad auf die Nachrichten über die Dichter und ihre Lieder gehört erst der späteren Entwicklung an.

Josef Horovitz.

Eine Parallele zu der islamischen Zwischenheirat.

Für die eigentümliche Bestimmung des Koran II, 229 f., wonach eine Frau nach dreimaligem Ṭalāḳ erst einen andern Mann geheiratet und dieser ihr auch seinerseits den Ṭalāḳ gegeben haben muß, damit sie erlaubterweise wieder von dem ersten Manne geheiratet werden kann, wird von Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910, S. 230 als Entstehungsursache angenommen, daß diese Offenbarung »wahrscheinlich einer Dreimal-Verstoßenen zuliebe, die einen zweiten Mann geheiratet hatte und nachher die Ehe mit ihrem ersten Manne erneuern wollte«, ergangen sei. Um dieser Vorschrift gerecht zu werden, hat sich dann der Brauch ergeben, vielfach eine Scheinehe einzugehen, vgl. ebenda S. 231.

Gegenüber dieser rationalen Erklärung möchte ich, ohne irgendwelche Schlüsse für die Entstehung dieser islamischen Sitte daraus ziehen zu wollen, hier auf die bei dem hamitischen Stamme der Fiome in Ostafrika bestehende Sitte einer Zwischenheirat mit einem stammfremden Mann nach dem Tode des ersten Gatten hinweisen, die zur nachfolgenden Wiederverheiratung mit einem anderen Stammesangehörigen aus offenbar magischen[1]) Gründen erforderlich ist.

Nach Beendigung der Trauerfeierlichkeiten lebt die Witwe eine Zeitlang mit

[1]) Bei den Fiome herrscht auch die Leviratsehe in ausgesprochener Form: die Witwe wird in der Regel vom Mannesbruder geheiratet; aber als Vater der dieser Ehe entstammenden Kinder gilt der Verstorbene; »auch wenn es viele Kinder sind, kommt niemand sonst als Vater in Betracht«.

einem Landfremden zusammen, der sich zufällig im Lande aufhält, z. B. einem Rangi — die Rangi sind ein Bantustamm im Süden von Ufiome — und erst nach Ablauf dieser Zeit kann sie wieder von einem Fiome geheiratet werden. Es heißt dazu: »Das Böse ist dann nicht mehr vorhanden.« — Wird sie trotzdem nicht alsobald wieder geheiratet, so geht sie in die benachbarte Landschaft Iraku oder Umbulu und verbringt dort bei den stammverwandten Bewohnern dieser Landschaften ein Jahr, nach dessen Ablauf sie in die Heimat zurückkehrt und dann ohne weiteres wieder geheiratet wird.

Auch ein Mann pflegt nach dem Tode seiner Frau zunächst eine Zwischenehe einzugehen. Ich besitze aber dazu keine Angaben, daß diese nur vorübergehend geheiratete Frau eine stammfremde sein müßte. Nach einiger Zeit entläßt er sie und heiratet eine andere, »und diese bleibt dann für immer bei ihm«. M. Heepe.

Darstellungen aus »Leila und Madschnun« unter den Zeichnungen Riza Abbasis.

Man hat sich bei Genrebildern islamischer Künstler immer zu fragen, ob sie nicht berühmte Szenen aus irgendeinem Werke der Literatur darstellen. Bekanntlich wurden die Werke, insbesondere der persischen Klassiker, durch die bildliche Wiedergabe der am meisten dramatischen Szenen geschmückt. Mit der Zeit bildeten sich, ähnlich wie im Abendlande für die Szenen aus dem Neuen Testament, für die einzelnen Szenen feste Schemen, die zu dem künstlerischen Inventar der Buchmaler gehörten und allgemein bekannt waren. Da die Buchmalerei, die im 15. und 16. Jahrhundert in Persien in hoher Blüte stand, im Mittelpunkt der künstlerischen Produktion stand, so gab es kaum einen Künstler, der sie nicht geübt hätte. So kann es uns nicht wundernehmen, wenn wir sehen, daß Künstler die ihnen geläufigen Szenen auch sonst als Motive für ihre künstlerischen Erzeugnisse benutzen. Auch Riza Abbasi stand unter dem Einfluß der Buchmalerei. Sarre, der gemeinschaftlich mit E. Mittwoch in seinem Werke *Zeichnungen von Riza Abbasi* (München 1914) die Erzeugnisse dieses Künstlers künstlerisch würdigt und stilkritisch untersucht, hat für drei Zeichnungen (Taf. 43, 44 und 46) nachgewiesen, daß sie auf ältere Vorlagen zurückgehen; auf Taf. 43 scheint Riza Abbasi diese Vorlage direkt benutzt, in seinen Stil umgearbeitet und nachher durchgepaust zu haben. Taf. 44 hat Sarre ferner auch inhaltlich bestimmt als eine Szene aus Firdosi's *Schahname* darstellend; auch Taf. 43 muß nach der Tracht des rechten Reiters, die ihn als Rustem charakterisiert, eine Stelle aus dem *Schahname* darstellen. Nach dem oben Gesagten darf uns dies nicht wundernehmen, und wir können wohl erwarten, daß sich unter seinen Zeichnungen noch mehr solche finden, die Skizzen zu Szenen aus Firdosi, Nizami oder Dschami sind. Mit einiger Sicherheit wird man diese Frage, ob einzelne Zeichnungen Szenen aus den Klassikern darstellen, erst entscheiden können, wenn einmal die Ikonographie für die einzelnen Klassiker durchgearbeitet ist. Ich selbst will dies für Nizami tun; vorläufig will ich zu zeigen versuchen, daß zwei der von Sarre veröffentlichten Zeichnungen Szenen aus Nizami's berühmtem Liebesepos *»Leila und Madschnun«* darstellen, und zwar:

1. Taf. 20 (*»Figürliche Szene in Landschaft«*) stellt eine je nach der Textstelle, in die das Bild eingeschaltet ist, verschieden deutbare Szene dar: Madschnun erhält mehrfach Besuch in seiner Wildnis von einer männlichen Person (von seinem Vater oder von Naufal). Daß es sich um eine Szene aus *»Leila und Madschnun«* handelt, beweisen die wilden Tiere im Vordergrund. Madschnun ist bekleidet, was verhältnismäßig selten, jedoch nicht ungewöhnlich ist; seine Kleidung besteht, wie immer, wenn er bekleidet dargestellt

ist, aus einem vorn offenen Überwurf. Er nimmt, wie meist, eine traurig sinnende Stellung ein und sitzt, wie gewöhnlich, unter einem Baum. Die männliche Person spricht dringlich auf ihn ein; der Mann im Hintergrund, ein Begleiter des Besuchers, nagt vor Erstaunen am Finger. Auch die szenische Verteilung, Madschnun links auf dem Bilde, sein Besucher rechts, ist die gewöhnlichere.

2. Taf. 42, 2 (*Kamelreiter mit Lanze*) ist ein Stück aus der Szene, die den Kampf von Naufals Stamme mit dem Stamme der Eltern Leilas darstellt. Da es sich um Beduinen handelt, wird der Kampf, wie fast immer in den Miniaturenhandschriften, zwischen Kamelreitern ausgefochten. Madschnun, der wie auf dem vorigen Bilde bekleidet ist, greift durch Steinwerfen in den Kampf ein: in den älteren Prachthandschriften (wie in dem Nizami von 1410/11 Brit. Mus. 27,261 und in dem angeblich von Behzad gemalten von 1442 Brit. Mus. Add. 25,900) sieht Madschnun untätig dem Kampfe zu; in allen Handschriften vom Ausgange des 15. Jahrhunderts ab jedoch greift er wie in unserer Zeichnung in den Kampf ein. F. Taeschner.

Siddiqi, A., M. A., Dr. phil., *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch.* Göttingen 1919, 118 S., 8°.

Wir haben hier die in gutem Deutsch geschriebene Arbeit eines jungen indischen Muslims, der schon gründliche Kenntnis des Arabischen und Persischen nach Deutschland mitbrachte und sich da weiter wissenschaftlich ausgebildet hat. Namentlich hat er während des Krieges als Schüler von Andreas sowie von Littmann in Göttingen studiert und in Göttingen auch promoviert.

Die Arbeit bekundet bedeutende Kenntnisse und erstaunlichen Fleiß, der sich schon in den ausgedehnten Indizes zeigt. Hier und da tut der Fleiß sogar etwas zu viel, z. B. im Aufführen von Belegstellen für gar nicht seltene Wörter wie تاج, مِسْك, مِهَنْد.

Zuerst führt uns Siddiqi sorgfältig alle arabischen Philologen bis zu Dschawālīqī vor, die sich mit Fremdwörtern im klassischen Arabisch abgegeben haben. Sie leiten diese fast immer direkt aus dem Persischen ab, obgleich sie, wie Siddiqi anerkennt (S. 74), zum großen, ich möchte sagen zum allergrößten, Teil erst durchs Aramäische vermittelt waren. Ich kann ihm aber nicht darin zustimmen, daß er, der Tradition folgend, schon den Ibn ʿAbbās als Sprachforscher hinstellt. Diese Angabe hat m. E. kaum mehr Wert als die, welche ʿAlī für den Vater der Grammatik erklärt. Selbst wenn Ibn ʿAbbās die in seiner Schule vorkommende Ableitung des Wortes إِنْسان von نَسِيَ wirklich erdacht hat, so wäre das doch nur ein, freilich sinnreicher, Einfall, keine wissenschaftliche Erkenntnis. Und die Ableitung des Namens عِبْرانِيّ von dem Durchgang (عبر) der Israeliten durchs Meer unter Mose ist nur eine Übertragung der alten Deutung von העברי Gen. 14. 13 für Abraham als ὁ περάτης (weil er den Jordan überschritten hatte).

Ich erlaube mir nun einige Bemerkungen zu Einzelheiten. Daß طٰهٰ Sūra 20, 1, eins der حروف مقطعات, ein persisches Fremdwort sei, glaubt S. wohl selbst ebensowenig, wie daß das von يُقَلِّبُ Sūra 57, 28 oder غَيَّبَتْ Sūra 12, 23 gelte, wenn Muzhir 1, 80 (nicht 81) das auch als eine Ansicht (يُقَالُ) aufführt (S. 13).

Das persische wie das aramäische g wird bekanntlich fast ausnahmelos arabisch

durch ج wiedergegeben. Dies deutet darauf, daß im ʿIrāq ج nicht mehr als *g* gesprochen wurde, und da, soviel ich weiß, diese Aussprache auch in keiner Koranschule mehr gilt, so dürfen wir darauf schließen, daß sie schon zu Muhammeds Zeit in Mekka und Medina nicht mehr herrschte. Und doch hat sich die alte Aussprache als *g* nicht bloß in Ägypten, sondern auch in einem großen Teile Arabiens noch bis heute erhalten. — So sind auch die Formen فَعْلول und فَعْليل (S. 67) nicht bloß ursprünglicher denn die allein als فصيح geltenden فُعْلول und فِعْليل, sondern sie bestehen auch noch in manchen arabischen Dialekten.

Die Ableitung des Wortes رَصاص »Blei« von رصّ »zusammenfügen«, weil man nämlich in einer Bauart Blei statt Gipsmörtel gebraucht habe (S. 39 Anm. 1), ist mir sehr unwahrscheinlich. Namen von Metallen sind in alter Zeit leicht von Volk zu Volk gewandert und haben dabei auch wohl stärkere Lautveränderungen erlitten. Ich möchte doch an irgendeinen Zusammenhang von رصاص mit pers. أَرْزيز (* *arčīč*) denken.

Die Nisba-Endung mp. *ǧīk*, np. زى (S. 41) erscheint auch im syr. ܪܙܝܩܝܐ = np. رازى, und landschaftlich in besonderer Bedeutung kommt ja noch die alte Form تاجيك neben der gewöhnlichen تازى vor, bekanntlich gebildet von dem zunächst auf alle Beduinen übertragenen Namen des Stammes طَيِّء, dessen arabische Nisba طائىّ ist.

Zu S. 42 f. und sonst: man muß sich sehr vor den Worterklärungen des Hamza Isfahānī hüten, der im Sprachlichen ein anmaßender Dilettant ist.

S. 42 Anm. 6. Persisches وه kann schwerlich = به sein. Vielleicht aber für وا, eine denkbare Form = ابا, بـ?

S. 53. Das aramäische מסגדא ist natürlich einerseits das arabische مَسْجِد (wie die ganze √ سجد aus dem aramäischen סגד entlehnt), andererseits das persische مَزْكِت.

Zu S. 57 ist zu bemerken, daß von fremden Eigennamen, die ins Arabische aufgenommen wurden, wohl nicht bloß بِسْطام (aus pers. *Vistahm*), weil es ganz arabisch aussah, auch wie ein arabischer Name dekliniert wurde (als Triptoton).

S. 67. Ein arabisches Nomen فَعَّل ist doch der Pferdename شَمَّر, und die heutigen بنى شَمَّر werden auch einen schon aus dem Altertum stammenden Namen führen. Ferner sind سُكَّيْت, زُمَّيْل, عُقَّيْب, رُسَّيْل[1]) gut arabisch; s. Ibn Doraid, *Ischtiqāq* 50 oben; verstärkte Formen des Diminutivs; wohl alle etwas Verachtung ausdrückend. Zu den nur in Fremdwörtern vorkommenden Nominalformen gehört übrigens auch فاعَل.

[1]) عُقَّيب Name eines kleinen Vogels ist eigentlich »Adlerchen«; رُسَّيْل, das ich auch im *Lisān* nicht gefunden habe, wird »sehr langsam« heißen: vgl. على رِسْلك usw.

S. 69. Die, ich erinnere mich nicht, von wem zuerst, aufgestellte Erklärung von عِراق aus einem angeblichen *Ērāk* ist gewiß unrichtig. عِراق ist echt arabisch und bedeutet zunächst etwa »Niederung«.

S. 70. Weder läßt sich, wie mir scheint, das arabische عَسْكَر »Lager, Heer« aus dem persischen لَشْكَر, noch dieses aus jenem ableiten. Die Ähnlichkeit muß zufällig sein. √ عسكر scheint etwa »turbari« zu bedeuten, so daß عَسْكَر zunächst »turba, unruhiger Haufe« wäre. Und *laškar* kommt als Lehnwort aus dem Persischen wenigstens schon einmal bei einem armenischen Schriftsteller »erst nach der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts« vor (Hübschmann, *Armen. Gramm.* 1, 157), also doch wohl noch ziemlich lange vor der Zeit, wo das Persische durchs Arabische beeinflußt wurde.

S. 73 usw. Auffallend ist, daß aramäisches und persisches *š* bei der Übernahme von den Arabern meist in *s* verwandelt wurde, während wir doch kaum einen wesentlichen Lautunterschied zwischen dem *š* der genannten Sprachen annehmen können. Ganz konsequent ist diese Vertauschung allerdings nicht durchgeführt; vgl. z. B. شَهْرِيار, شَهْرَزور, شَهَنْشاه, شاذَبَهْمَن usw. Wir haben m. E. keinen Grund, hierbei an spätere Korrektur zu denken.

S. 74. Der Verf. konnte nicht gut wissen, wie gering die Autorität des Levy'schen Lexikons hinsichtlich der Vokalisation ist. Die dem np. پَرْنِيان entsprechende jüdische Form ist natürlich פַּרְנְגָן zu vokalisieren und entspricht so, wie auch das arabische برنكان (*Agh.* 21, 89, 14), der mp. Gestalt des Wortes.

Die geschichtliche Auffassung, die S. 75 ff. dargelegt wird, bietet allerlei Anlaß zu Einwendungen. Der Verf. stellt sich die dauernde Macht des Sasanidenreichs zu groß vor. Die Araber der syrischen Wüste haben höchstens zeitweise alle unter persischer Oberhoheit gestanden und Palästina und das Libanongebiet nur wenige Jahre unter Chosrau II. »zu einer Satrapie« gehört. Der persische Einfluß hat in jenen Jahrhunderten auch in ʿOmān schwerlich je weit über die Küste gereicht, und die Befreiung Jemens von den Abessiniern hat auch nicht zu einer regelrechten Beherrschung des ganzen großen Landes im SW. und S. geführt, das so entlegen war, zumal das Reich keine Marine hatte. Ein tiefer, kultureller Einfluß der persischen Herrschaft in Jemen auf die Araber ist wenig wahrscheinlich. Waren doch die أَبْناء in der zweiten oder dritten Generation nach der Expedition des Wahriz schon arabisiert. Des geistreichen Blau Phantasien über Einfluß des persischen Reichs auf Jemen im 3. und 4. Jahrhundert (S. 81) hätten keine Neubelebung verdient. So ist gewiß auch die Auffassung der arabischen Ortsbezeichnungen بيشه, بيش als das persische *bēše* »Wald« (S. 86) unrichtig. Wirkliche Wälder hat es dort zu Lande in historischer Zeit auch kaum gegeben. Und شَهْران ist nicht der Name eines Ortes, sondern eines arabischen Stammes, dessen Gebiet noch auf neueren Karten als Teil des ʿAsīr-Landes verzeichnet ist. Dagegen, daß تفرّس, فراسة vom Namen der Perser فارس, فُرْس herkomme (S. 92), spricht schon das aramäische ܦܪܫ. Von der Grundbedeutung »trennen« hat sich die Bedeutung »scharfes Erkennen, Physiognomik« usw. entwickelt

(vgl. تُبَّيْن u. a. m.). Ebensowenig möchte ich die verschiedenen Bedeutungen von عَنَّد, هَنَد[1]) vom Namen der Inder ableiten (S. 91) und erst recht nicht den Namen der arabischen Stadt نَجْران vom sskr. *nagara* (S. 88). Von einer Ansiedlung indischer Kaufleute im arabischen Binnenland, die allein einen solchen indischen Namen erklären könnte, haben wir keine Spur und von »Kastenwesen« in Nağrān auch keine.

Als Anhang gibt Siddiqi eine Anzahl Verbesserungen zum Text Dschawālīqī's, denen ich fast ausnahmelos zustimmen muß[2]). Nur kann ich die Änderung پِستان in dem seltsamen Verse mit zwei persischen Wörtern nicht annehmen. Ich setze für diese französische und übertrage den Vers: »indem ich nicht sage »vite«, auf daß mein Gefährte sich beeile, und »prends« in meiner Brust (meinem Herzen) mir schwer fällt«[3]).

Zu Dschawālīqī 153, 5 ist, so viel ich sehe, Sachau's Verbesserung S. 185 الْهُمْقَة nicht bloß wahrscheinlich, sondern ziemlich sicher.

Der inzwischen in sein Vaterland zurückgekehrte Verf. wird dort ohne Zweifel kräftig für die Wissenschaft wirken, sollte ihm gleich als einem zu sehr Europäisierten mancher Widerstand entgegentreten. Möge ihm ein guter Erfolg beschieden sein!

Karlsruhe, im Juni 1920. Th. Nöldeke.

Cornelis van Arendonk, *De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*. Leiden, Boekhandel en drukkerij vorheen E. J. Brill, 1919. XVI u. 348 S.

Drei Ereignisse sind für die Geschichte der Zaiditen richtunggebend geworden: der Aufstand des Zaid b. ʿAlī zu Kūfa im Jahre 122/740; die Errichtung der ersten zaiditischen Herrschaft durch den Dāʿī Ḥasan b. Zaid b. Muḥ. in Ṭabaristān seit 250/864 und die Gründung des bis heute bestehenden jemenischen Imamats durch al-Hādī ilā 'l-ḥaqq Jaḥjā b. al-Ḥusain im Jahre 284/897. Für eine Untersuchung über die Entstehung des Nordstaates liefern die bis jetzt aufgefundenen Quellenwerke noch nicht die hinreichenden Unterlagen. Dagegen ist im Nachtrag zum vorliegenden Werk (S. 307) eine Arbeit von E. Griffini über Zaid und sein Rechtsbuch als demnächst erscheinend angekündigt und bereits zitiert. Und während man mit großer Erwartung der Antwort auf die Frage entgegensieht, inwieweit Zaid selbst der geistige Urheber der nach

---

[1]) Belegt im *Lisān*.

[2]) Das خطأ العوام habe ich allerdings augenblicklich nicht zur Hand, aber daß Siddiqi ein weit besserer Arabist ist, als es der Herausgeber jenes Büchleins war, versteht sich von selbst.

[3]) Für زودًا ist rein persisch زودا zu lesen; das an *bistān* gehängte *i* wird richtig sein. Ein kurzer Vokal wird durch das Versmaß gefordert, und da liegt das *Kasra* so nahe wie als Ersatz für das *Iʿrāb* in den beiden Bedeutungen von فَعَل sowie in der als korrekt geltenden, im Leben freilich wohl wenig beachteten Umformung der persischen Endung von Personennamen *ōje* oder *ōe*. Seltsamerweise geben die meisten europäischen Gelehrten gerade dies, sozusagen in der Luft schwebende, *i* in Namen wie *Sībawaihi* (aus *Sēbōje*) wieder, während doch niemand das wirkliche *Iʿrāb* in *ʿOmaru*, *Makkatu*, *Muḥammadun* usw. beibehält. Wie *ʿOmar* usw. soll man daher erst recht *Sībawaih* schreiben.

ihm benannten Richtung ist, kann man C. van Arendonk den aufrichtigsten Dank abstatten für seine gründliche und gewissenhafte Darstellung von Person und Werk des ersten jemenischen Zaiditenimams.

Die Munifizenz der De Goeje-Stiftung bot Ar. Raum für eine weitausgreifende Darstellung. Er gibt zuerst einen doppelten Unterbau: die *Einleitung* bietet einen Abriß der alidischen, dann zaiditischen Geschichte bis auf Hādī (S. 1—97), während der Abschnitt *Die Herren von Ṣan'ā' im III. Jahrhundert* (98—114) in das Verständnis der verwickelten Verhältnisse Jemens zur Zeit seines Auftretens einführt. Ihm selbst, vor allem seinen Kriegszügen, sind dann zunächst 3 Teile gewidmet: *Die Aufrichtung seiner Herrschaft in Ṣa'da* (115—158); *Widerstand im Gebiete Ḥaulān und Naǧrān* (159—190) und *Hādī in Ṣan'ā' und der Kampf mit den Qarmāṭen* (S. 191—227). Dann würdigt ein abschließendes Kapitel *Al Hādī als Imam* (S. 228—280) seine Persönlichkeit und seine schriftstellerische Bedeutung.

Seinem eigentlichen Gegenstand durfte Ar. eine ausführliche Skizze über die Schia nur vorausschicken, wenn er diesem alten Thema neuen Stoff zuführte. Und das ist auf das reichlichste geschehen. Die Schilderungen der alidischen Aufstände erhalten frische Farben durch die Ausschöpfung handschriftlicher Quellen, in erster Linie der zaiditischen Werke, vorab der Imamenbiographien, aber auch z. B. der *taḏkirat al-ḫawāṣṣ* des Ḥanefiten Sibṭ al-Ǧauzī, ferner durch die starke Heranziehung von bislang nur spärlich oder gar nicht benutzten Bombayer Drucken, den *maqātil* des Abū 'l-Faraǧ al-Iṣbahānī, dem *k. al-'umda* und *k. chaṣā'iṣ waḥj al-mubīn* des Imamiten al-Biṭrīq, dem imamitischen *k. ar-riǧāl* des Naǧāšī und vor allem der erstmalig durch Snouck Hurgronjes *Mekka* (s. dort Bd. I, XVIII; 35 ff. u. ö.) näher bekannt gewordenen *'umdat aṭ-ṭālib*. Den schiitischen Stimmungen und Gedankengängen der alten Zeit wird Ar. ähnlich wie Fr. Buhl in *Alidernes Stilling* gerecht durch Wiedergabe auch manch neuer Klänge aus alten Liedern der Ibn Qais, Abū'l-Aswad ad-Du'ālī, Kuṭaijir und besonders Kumait und Saijid al-Ḥimjarī (S. 13 ff.). Als neuen Führer durch das Gestrüpp derjenigen schiitischen Verzweigungen, die von späteren Systematikern der *Zaidīja* als Teilsekten eingegliedert werden, wählt Ar. die *maqālāt al-islāmījīn* des Aš'arī, die nächst der knappen Aufzählung des Abū 'Īsā al-Warrāq bei Mas'ūdī V, 474 zurzeit unsere älteste vergleichende Darstellung der islämischen Religionsparteien sind. Wie in seinem ganzen Werk, so hat auch hier bei der Untersuchung über die Untergruppen (S. 71—86) der Verf. sich sorgfältig bemüht, den gesamten Stoff zusammenzutragen, und auch abgelegenere Werke durchsucht: die *fuṣūl des* Ǧāḥiẓ sowie den Makḫūl b. al-Mufaḍḍal an-Nasafī und den Muḥ. b. Sa'īd al-Azdī (vgl. 69 No. 6 und 71 No. 3). Da ist es nun bei der Fülle der vielfach verworrenen Nachrichten bezeichnend, daß aus zaiditischen Werken für die Kenntnis der 3 bis 10 sogenannten zaiditischen Teilsekten nichts zu gewinnen war. Nicht als ob man ein eigens von einem Zaiditen verfaßtes Sektenbuch so stark vermißte, denn die Sektenbücher sind gerade für die Aufklärung der Zusammengehörigkeit wenig geeignet, und das späte zaiditische *k. al-milal wan-niḥal* in der Enzyklopädie des Ibn al-Murtaḍā ist, da einfach aus den üblichen einschlägigen Werken entlehnt, nur eine Enttäuschung. Übrigens gibt es von Hādī selbst und seinem Sohn und Nachfolger Abū 'l-Qāsim Muḥ. al-Murtaḍā eine Auseinandersetzung mit den Sekten überhaupt. Sie ist durch Murtaḍā's Freund, den unten näher zu bezeichnenden Abū 'l-Ḥusain aṭ-Ṭabarī, zusammengestellt zum *k. al-uṣūl*. Leider ist Berl. 3395, das allerdings nur den zweiten Teil enthält, mir zurzeit nicht zugänglich; ich kann hier nur belegen, daß in der summarischen Aufzählung (Fol. 29 b) die Ǧārūditen, Batriten, Sulaimäniten usw. fehlen. Und kommen die Teilsektenführer in zaiditischen Werken gelegentlich vor, dann wird nur ganz all-

gemein ihre schiitische Gesinnung bezeugt. So zählt Muslim al-Laḥǧī (s. Ar. X) in Berl. 9664 Fol. 14 a und 39 a den Ḥasan b. Ṣāliḥ und Kaṯīr an-Nawwā' unter denen auf, die ihre »schiitische Gesinnung aus Furcht vor den Omaijaden und Abbasiden nicht zeigten«. Daß sie irgendwie dem Verfasser als Häupter einer zaiditischen *Batrīja* (75) näher ständen, wird mit keinem Worte angedeutet. Neben ihnen sind u. a. mehrere Männer genannt, die Ar. in den Beilagen I—IV (S. 281—291) nach Klassenbüchern, Nisbenkatalogen und Überliefererlisten identifiziert, z. B. der Rāfiḍit Muḫauwal b. Ibrāhīm (291) und sonderbarerweise auch Bašīr ar-Raḥḥāl (gegen die Quellen bei Ar. 288 ult.). Daß keine zaiditische Sonderüberlieferung über eine einstmalige nähere Zusammengehörigkeit mit jenen Untergruppen besteht, zeigt vielleicht gerade eine Darstellung, in der jene Führer ausdrücklich innerzaiditische Sektenhäupter genannt werden. Der zaiditische Apologet aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts H., Ibn Ḥumaid, zählt im *taudīḥ*, Berl. 4947, im Anschluß an Listensammler, wie Ḏahabī, eine Anzahl von Gelehrten auf, die er wegen der Verbreitung schiitischer Traditionssätze, Stimmungen, Wissenschaften und Geschichtsbeurteilungen als zaiditenfreundlich in Anspruch nimmt. Hier kommt alles auf den Zusammenhang an. Es stehen Salama b. Kuhail, Ḥasan b. Ṣāliḥ und Abū 'l-Ǧārūd als Überlieferer mit je ein paar Zeilen zwischen ausführlich behandelten Männern, wie dem Schāfi'iten (s. Ibn Ḫallikān 626) al-Ḥākim an-Nīsabūrī b. al-Baiji' wegen seines *mustadrak*, dem Historiker Ṭabarī wegen seines *k. al-wilāja fī ṭuruq ḫadīṯ Ġadīr* (vgl. Ar. 19 No. 2), dem Ḥanefiten Šaibānī wegen seiner Benutzung des *k. as-sijar* vom Imam Muḥ. an-Nefs az-Zakīja (Ar. 45) und Šāfi'ī wegen seiner Lieder (Ar. 290; weitere Proben bei 'Abdallāh b. Zaid al-'Ansī in Berl. 10325, Fol. 260 b). Freilich fügt Ibn Ḥumaid dem Namen Salama die Marke bei »von den besten der *Zaidīja*« (Fol. 101 b) und setzt zu Ibn Ṣāliḥ und Abū'l-Ǧārūd das übliche »nach ihm ist die *Ṣāliḥīja-Ǧārūdīja* — von der *Zaidīja* benannt« hinzu (Fol. 102 a und 108 a), aber der unbefangene Leser kann daraus nicht den Eindruck erhalten, daß er etwa diese drei als ihm nähere Parteifreunde vor den andern zu sich heraushöbe, eher käme man nach dem ganzen Tenor auf die Vorstellung, der *maḏhab* des Šaibānī, d. h. die ḥanefitische Juristenschule sei ein Ableger der zaiditischen. Aber irgendeinen Grund muß die Eingliederung doch haben. Ar. bietet wohl den richtigen Anhalt. Er meint (S. 29 u. 282) den Abū 'l-Ǧārūd Zijād b. al-Mundir al-Ḥamdānī mit Zijād an-Nahdī (Ṭab. II 1711) identifizieren zu können, wie denn auch Ibn Ḥumaid zu seinem Namen hinzufügt: *wa qīla Nahdī*. Dann wäre er also mit Zaid gefallen. Und das hat man ihm nicht vergessen. Die Folge ist, daß er in alle Sektenbücher als Zaidit hineingeriet und vielleicht erst aus diesen als Zaidit in zaiditische Werke übernommen wurde, und das alles trotz seiner Imamenlehre (72). Noch weniger wollen seine übrigens in ihren Ansichten sehr zerfahrenen (Baġdādī, *farq* zum Artikel *Ǧār.*) Anhänger zu den Zaiditen passen, wenn sie dem Wiederkunftsglauben huldigen und die von den Zaiditen schroff verworfene *mut'a*-Ehe billigen (72 No. 9). Das endgültige Urteil über die Untersekten möge vertagt werden, bis das Material über Zaid selbst vorgelegt ist. Doch das kann schon jetzt festgestellt werden: Spätestens seit Anfang des 3. Jahrhunderts, für welche Zeit wir den Lehrtropus der Zaiditen bei Hādī's Großvater al-Qāsim im wesentlichen abgeschlossen vorfinden, gehören die Ǧārūditen nicht mehr zu ihnen. So lange sie aber früher dazu zählten, gab es eben noch keine wirkliche geschlossene *firqat az-Zaidīja*. — Ähnlich steht es mit den übrigen Untergruppen. Bei der *Batrīja* könnte man schon eher ein sachliches tertium comparationis finden: ihre maßvollere Imamatslehre und — wenigstens die Worte — im Aktionsprogramm einiger Batriten. Ar. denkt an ein Aufgehen in die *Zaidīja* (79). Das mag bei dem einen oder andern zutreffen, wie denn Salama b. Kuhail wegen seines hohen Alters oder seines Todes vom Vorwurf des Verrats an Zaids Sache freizusprechen ist

(282). Aber man sieht sonst so gar kein Zusammenarbeiten (78 ult.). So dürfte man wohl gerade unter den Batriten bei ihrer Neigung, sich in der Theorie und vor allem in der Praxis mit den gegebenen Verhältnissen abzufinden, nach den Männern suchen, die die alidische Frage im sunnitischen Sinne, d. h. durch das *tašaiju' ḥasan*, gelöst haben (vgl. 77). — Sulaimān b. Ǧarīr wird in Ar.'s Quellen nur einmal genannt. Er habe dem Jaḥjā b. 'Abdallāh (gest. im Gefängnis des Hārūn ar-Raschīd) gehuldigt (291). Doch wird dieser nicht unbestritten als Imam der Zaiditen anerkannt. Hādī's Gefährte Muḥ. b. Sulaimān al Kūfī übergeht ihn (vgl. *sīra* bei Ar. 117 No. 3), und Ibn Ǧarīr wird weder von Laḫǧī, noch Ibn Ḥumaid erwähnt. Nur bei Ibn Murtaḍā und seinem Kommentator an-Naǧarī finde ich eine kurze Notiz, er habe für einen Propheten und einen Imam die *taqīja* als unstatthaft erklärt (Berl. 4911 Fol. 198 a unten). Hādī's Streitschrift gegen ihn (278 und No. 2) liegt in Mailand. Einer freundlichen früheren Mitteilung von E. Griffini gemäß heißt es im dortigen Sammelbande von Abhandungen des Hādī in Ambr. E 413 I Fol. 71 a: *k. ar-radd 'alā man za'ama ann al qur'āna qad ḏahaba ba'ḍuhu mas'ala ar radd 'alā [Sulaimān] ibn Ǧarīr. Sulaimān* ist durch Griffini hinzugefügt. Über das Verhältnis dieser quaestio »*Widerlegung des Ibn Ǧarīr*« einmal zu der im ersten Beiheft des *Islam* (S. 34 No. 1) gegebenen Polemik und andrerseits zu dem von Ar. (S. 251/52) vorgeführten Buch von der Integrität des Koran wäre eine Aufklärung auf Grund der Mailänder Handschrift sehr erwünscht.

Nicht minder verworren, aber viel weniger betreten als der Weg zu Hādī als zaiditischem Imam ist der zu ihm als jemenischem Fürsten. Da ist es ein großes Verdienst des Verfassers, daß er uns mit den hauptsächlichsten jemenischen Großen bekannt macht, ehe er auch noch den Zaiditen auf den Schauplatz des allgemeinen ununterbrochenen Kleinkrieges führt. Ar.'s Unterlagen sind zumeist handschriftliche Werke. Mit welcher Vorsicht sie zu benutzen sind, mag ein Beispiel zeigen: Bei einer starken Unstimmigkeit in den Statthalterlisten zu Beginn des III. Jahrhunderts, die übrigens der Verf. ansprechend durch eine doppelte Lückenhypothese zu lösen sucht, geht derselbe Ḫazraǧī (Br. II 184) einmal in der *kiſāja* mit der *bahǧat az-zaman* des Ibn al-Maǧīd (Br. N. zu II 171) und ein andermal im *ṭirāz* mit dem *k. as-sulūk* des Ǧanadī (Br. II 184; s. Ar. 101 und No. 4).

Für die Geschichte des Hādī gewinnt man aus seinen eigenen Werken bislang nichts. Um so mehr ist Selbstgeschautes gesammelt in der *sīra* (Ar. XI—XIII). Ihr scheint mir an Wichtigkeit zunächst gestanden zu haben eine Schrift des obengenannten Abū 'l-Ḥusain Aḥmed b. Mūsā aṭ-Ṭabarī. Laḫǧī zählt sie neben dem *k. al-maṣābīḥ* (Ar. 308 oben) und der *iſāda* des Abū Ṭālib an-Nāṭiq namentlich auf unter den Werken zur »Geschichte der Imame im allgemeinen und des Hādī und seiner beiden Söhne im besonderen«. In Berl. 9664 Fol. 13 b heißt sie *k. al-mnbr*, auf Fol. 38 b fehlen die Punkte bei *n* und *b* (oder *j*?). Der Verf. erzählt im *k. al-uṣūl* (Berl. 3795 Fol. 29 b), er habe Ṭabaristān und Chorāsān, die Persis, 'Irāq, Syrien, Nordafrika und das Ḥiǧāz durchwandert auf der Suche nach dem, der alle Eigenschaften des echten Prophetensohnes vereine, bis er zu Ṣa'da in Muḥ. b. al-Hādī sein Ideal gefunden habe. Auf das Werk des Abū 'l-Ḥusain aṭ-Ṭabarī folgt das Mailänder *k. al-maṣābīḥ* vom Anfang des 5. Jahrhunderts H., in dem der Abschnitt über Hādī vom Verfasser Abū 'l-'Abbās al-Ḥasanī begonnen und von seinen Zeitgenossen 'Alī b. Bilāl vollendet wurde (RSO. III 572). Sehr schade ist es um den Verlust des bei Laḫǧī (a. a. O.) genannten andern Werkes desselben Abū 'l-'Abbās al-Ḥasanī. Nach dem im handschriftlichen Befund nicht ganz eindeutigen Titel *ar-radd 'alā* الماحل *lil-ḫilāf bain al-Hādī wan-Nāṣir lil-ḥaqq* (d. i. al-Ḥasan al-Uṭrūš) gab es Aufklärung über das Verhältnis oder vielmehr den Gegensatz des ersten jemenischen Zaiditenimams zum gleichzeitigen Imam des noch so wenig bekannten

nordischen Zaiditenstaates. An die *maṣabīḥ* reihen sich an die durch Ar. reichlich benutzten *iṭāda*, *ḥadā'iq al-wardīja* usw. bis zu den *anbā' az-zaman* vom Anfang des 12. Jahrhunderts H.

Hādī zählte bereits 38 oder 39 Jahre, als er das jemenische Imamat gründete. Über diese erhalten wir aber nur karge Angaben. Bloß in den *ǧawāhir wad-durar* in der Enzyklopädie des Ibn Murtaḍā finde ich eine Mitteilung, daß er außer, wie auch sonst bezeugt, nach Dailam auch zum 'Irāq »ausgezogen« sei (Berl. 4894 Fol. 66 b). Sein erster erfolgloser Versuch in Jemen im Jahre 280/893 wird nur verschämt und nicht ganz zuverlässig (118 No. 1) angedeutet. Für das Imamat selbst ist eine Fülle von Daten und Tatsachen gegeben. Die Chronologie macht im allgemeinen keine Schwierigkeit. Es reicht von Anfang 284 bis Ende 298/897—911. Nur Ibn Murtaḍā gibt als Todesjahr 299 an, wenigstens das Berliner Ms. (a. a. O.), das aber auch andere Ungenauigkeiten aufweist. Das erste jemenische Zaiditenimamat sieht nun folgendermaßen aus: die Hauptorte treten, durch die traurig zerrissenen Verhältnisse veranlaßt, auf Grund diplomatischer Verhandlungen unter die Herrschaft des Hādī: Ṣa'da und Naǧrān im Jahre 284, Ṣan'ā' im Jahre 288. Aber der Versuch zur Durchführung eines wirklichen Regimentes, zur Organisation des Staatswesens durch Besteuerung (vgl. die Sammelnote 2 auf S. 236), stößt auf Widerstand, und das Imamat löst sich auf in eine ununterbrochene Reihe von Strafzügen. Die Kampfschilderungen wirken in ihrer absichtsvollen Aufmachung ermüdend (vgl. die »Truppenaufstellungen« nach dem Vorbild des Propheten: S. 139 No. 8; 142 No. 1; 143 No. 1; 153 No. 1 u. ö.). Dabei ist in den vorliegenden Werken noch keine von den angeblich 73 Schlachten mit den Qarmāṭen (S. 222 und No. 8; so auch *ǧawāhir* a. a. O.) beschrieben. Von den jemenischen Großen erweist sich schließlich nur einer, der »König« von Ṣan'ā', Abū'l-'Atāhija, als ganz zuverlässig, die getreuesten seiner Truppen sind eine kleine Schwadron von Ṭabaristāner Reitern. Als Zeit seiner höchsten Machtentfaltung kann etwa das Jahr 288 gelten, als er nach dem Einzug in Ṣan'ā' wagte, seine Familie nachkommen zu lassen (198), oder das Jahr 293, als Naǧrān kurz zuvor wieder einmal bestraft war, Hādī an der Spitze (?) einer antiqarmāṭischen Koalition wieder einmal in Ṣan'ā' einzog (219) und selbst in die Tihāma hinunterzustoßen wagte (180; 214). Aber die Herrschaft in Naǧrān war »stets unsicher« (180). Selbst in Ṣa'da hofft man schon im Jahre 285 wieder auf einen abbasidischen Präfekten (159), will man seine Gefangenen befreien (161) und begeht man während des Gottesdienstes ein Attentat auf ihn (242). Und das Geschick von Ṣan'ā' während des Jahrzehnts von Hādī's erstem Einzug bis zu seinem Tode zeigt folgendes Bild, das ich im Anschluß an Ar. nicht ganz ohne Vorbehalt zeichne, d. h. die Wirklichkeit kann noch um einige Töne bunter sein:

288 Muḥarram: Hādī übernimmt Ṣ. von Abū 'l-'Atāhija.
„ Ǧum. I oder II: H. durch den Ja'furiden 'Abdalqāhir b. Aḥmed verjagt.
„ Raǧ: H. erobert Ṣ. zurück, das aber von zwei untereinander feindlichen Parteien, den Ja'furiden und ihren Klienten, den Ṭarīfiden, feindlichen Verwandten des Abū 'l-'Atāhija, blockiert bleibt.

289 Ǧum. II: H. gibt Ṣ. auf; Einzug des Ṭarīfiden Ibrāhīm b. Ḥalaf, der nominell die Oberhoheit (?) der Ja'furiden As'ad und 'Uṯmān b. abī 'l-Ḥair, und zwar diesmal als abbasidischer Statthalter, anerkennt.

290 Ǧum. I und II: Ergebnislose Bündnisverhandlungen zwischen H. und den Ja'furiden; H.s vergeblicher Zug gegen Ṣ.; sein Sohn Muḥ. gefangen. Auftreten des abbasidischen Generals Kftmr, der von Ibn Ḥalaf gefangen wird.

291 Ǧarrāḥ b. Bišr, Verweser des Ibn Ḥalaf, empört sich gegen diesen und erobert Ṣ.; Kftmr befreit sich. In Ṣ. Kämpfe zwischen Ja'furiden und

Kftmr; beide beanspruchen die abbasidische Statthalterschaft; Kftmr fällt; die Ja'furiden As'ad und 'Uṯmān b. abī 'l Ḫair Herren von Ṣ.

292 Ṣ. durch Ibn Ḫalaf bedrängt. 'Uṯmān empört sich gegen As'ad und wird verjagt.

293 Muḥarram: der Qarmaṭ 'Alī b. Faḍl erobert Ṣ.

„ Rab. II: Ḥusain b. Kaijāla, Klient der Ja'furiden, besetzt Ṣ.

„ Ǧum. II: Gemeinsamer Einzug des Ḥ., der Ja'furiden und anderer Großen.

294 Muḥarram: Ibn Kaijāla gegen Ḥ.; Flucht des Ḥ.; Herrschaft des As'ad b. Ja'fur.

„ Raǧ.: Rückkehr des Qarmāṭen Ibn al-Faḍl nach Ṣ.

297 Ša'b: Vertreibung der Qarmāṭen; Einzug des Muḥ. b. Ḥ. in Ṣ.

„ Šauw. Muḥ. b. Ḥ. gibt Ṣ. auf; Rückkehr der Qarmāṭen.

„ Ende Šauw. Abzug der Qarmāṭen. Rückkehr von Ibn Kaijāla und Ǧarrāḥ.

„ Ḏū 'l-ḥ. Rückkehr des As'ad b. Ja'fur als Lehnsherrn der Vorgenannten.

298 Ṣ. unter den Ja'furiden; Streit zwischen den Klienten; Ibn Kaijāla vertreibt den Ǧarrāḥ.

Als Hādī starb, war er bereits wieder auf Ṣa'da beschränkt. Wohl hat er Herrscherrecht ausgeübt; es gibt Münzen von ihm (196). Aber aus den vorgelegten Quellen erhält man keine Auskunft, inwieweit Hādī seine Jemeniten zu Zaiditen gemacht hat. Wohl sieht man einen Großen zum Zeichen des Anschlusses an ihn die schiitisch-zaiditische Gebetsrufformel annehmen (S. 149); aber die Bewohner von Ṣan'ā' sind gegen jede »Neuerung« und wollen bei der »Gesamtheit« bleiben (276 No. 8). Wohl hört man von der Einsetzung von Statthaltern und Richtern, die nach seinem System verwalten und Recht sprechen sollen, aber diese sind mit ihm gegangen wie gekommen. Gerade der Erfolg blieb ihm versagt, der seiner Lebensarbeit erst den rechten Sinn gegeben hätte: die Zerrissenheit Jemens durch Weckung eines neuen, religiös-politischen Zusammengehörigkeitsgefühls zu überwinden (vgl. z. B. 153; 184 No. 3; 189). Kulturarbeit hat er nicht leisten, nicht einmal seine Moschee in Ṣa'da fertigbauen können (227). So sieht der unbefangene Leser in dem ersten jemenischen Zaiditenimam keine andere politische Größe als in den sonstigen Häuptlingen Jemens. Anders die zaiditischen Quellen, besonders die *sīra*. Sie sind gehalten im Stil der Prophetenbiographien und der *maġāzī*-Bücher. Und der verherrlichende Ton ist durch Ar., der gern hinter seine Quellen zurücktritt, gut erhalten, wie denn auch der Verf. mit bester Sprachkenntnis aus den nicht immer leicht zu lesenden, meist nur in Einer Abschrift vorliegenden Quellen verschiedene Proben von den eingestreuten Liedern Hādī's bietet. Weite Abschnitte der Biographien lesen sich wie eine absichtsvolle Zusammenstellung von geschichtlichen Belegen zu den Rechtsbüchern. Diese Beispiele zeigen zwar an Hādī's tatsächlichem Bemühen die Wirklichkeit des Gesetzes, aber für die Praxis der nachgeordneten Stellen kann schon weniger gebürgt werden (236 No. 6), und beim Volke blickt die »Gebrechlichkeit« des Islam überall hindurch (123 No. 4 und Beil. V, 292/3). Die Balḥarīṯ von Naǧrān behaupten, zu keinerlei Abgabe verpflichtet zu sein (183). Wein (s. Index), Weiber und Knaben (137 No. 9; vgl. auch 191) sind starke Motive. Die Sitte, dem Gast für die Nacht die weiblichen Angehörigen zu überlassen (149 No. 4), bezeugt für das 11./17. Jahrhundert auch die Vita des Imam al-Muṭahhar al-Ǧurmūzī aus dem westlichen Gebiete von Naǧrān (Berl. 9744 Fol. 49 b; kürzer als bei Ar. 149 No. 4 und mit *nisā'ahum* statt »Tochter und Schwester«). Mit dem besonderen Blick auf die einschlägigen Rechtsgrundsätze wird in den Quellen die Kriegführung des Hādī gezeichnet. Hier werde lieber die einfache Tatsache betont: Wie er als Fürst das Streben nach Popularität in das nach Hoheit umleitete (239—241),

so schritt er nach dem Versuch, die ersten Widerstände durch Milde zu brechen (133), zu rücksichtsloser Schärfe fort: Wohnungen werden zerstört, Bäume umgehauen, Dorf für Dorf vernichtet (135, 155, 169, 171 usw.). Gerade hierbei ist es besonders schade, daß uns außerzaiditische Quellen nicht begleiten. Denn naturgemäß haben alle diese »Strafzüge« noch lange nachgehallt in Anklagen auf Verletzung des Kriegsrechtes. Manchmal hört man selbst in zaiditischen Werken die Stimme der Gegner, z. B. bei dem Rechtfertigungsversuch für den Imam Mahdī (erschlagen 656/1258) wegen seiner Grausamkeit gegen die Bāṭiniten (sehr ausführlich in Berl. 9741 S. 282 f.; zur Beurteilung der damaligen Zaiditen vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka* I 34). Aufgefallen ist mir in den Biographien dieser späteren Imame, daß die Zaiditen gegenüber den Feinden oft kurzweg als »die Muslime« bezeichnet werden. Das bedeutet doch: der Kampf gegen die Feinde, die dem Namen nach alle Muslime sind, wird nicht als *qitāl al-buġāt*, Bekämpfung der Empörer, sondern als *ǧihād* gegen die Ungläubigen aufgefaßt. Das führt auf die Frage des *tekfīr*, d. h. welche Muslimgruppen man als muslimisch nicht anerkennen kann. Sie bedarf, als für die gesamte innerislamische Stellung der Zaiditen ausschlaggebend einer besonderen Untersuchung.

Das günstige Bild, das die Biographen von Hādī zeichnen, erhält noch seine besondere Tönung durch die auch von Ar. reichlich nachgezeichneten hagiographischen Züge. Sie kennzeichnen freilich weniger den Imam als die Bevölkerung. Auch in Jemen war der Aberglaube, dieser Ersatz für den »gebrechlichen« Glauben, nicht immer wählerisch. Mit tiefer Inbrunst verehrte man z. B. später auch das nach dem üblichen Moschusgeruch duftende Grab des eben erwähnten, von seinen eigenen Leuten abgesetzten und später gefallenen Imam Aḥmed b. al-Ḥusain al-Mahdī (Ḫazraǧī, *'uqūd lu'lu'īja* 144). Von Hādī's Prophetengabe ließ sich übrigens auch noch Mas'ūdī (IV 50) einige dreißig Jahre nachher erzählen. Die Würde seines heiligen Blutes mag ihm wohl gelegentlich gegenüber einfachen Leuten unter seinen Feinden in sowieso schon für sie heikel gewordenen Lagen zum Erfolg verholfen haben (144), aber z. B. das einzige, was er nach zwölfjährigem Ringen um Naǧrān davonträgt, ist der Hohn auf »Allah's Zorn und des Propheten Fluch« (188). In einem Punkte hebt sich das erste jemenische Zaiditenimamat recht wohltuend von manchem späteren ab und auch von vielen andern alidischen Herrschaften: Hādī, der früher selbst versucht hatte, sich in das bereits bestehende zaiditische Reich des Nordens einzudrängen, hat in Jemen keinen alidischen Mitbewerber zu bekämpfen brauchen, wenn er auch mit den Ränken und der Begehrlichkeit, wie mit der Indolenz seiner Verwandten vom heiligen Blut seine Erfahrungen machen mußte (244 f.).

Ist nun Hādī bei aller Unvollkommenheit seiner politischen Schöpfung der Gründer eines Zaiditenstaates? Ich möchte die Frage bejahen, aber nur unter gleichzeitigem Hinweis auf seine schriftstellerische Tätigkeit. Sie schuf für einen engeren Kreis seiner Getreuen die Norm des Zusammenhaltes und bot für die weitere Zukunft den autoritativen Halt, das geistige Mittel zum Durchhalten. Ar. bietet (251—278) sehr dankenswerte Inhaltsangaben seiner allerdings wenig originalen staatsrechtlichen und theologischen Werke. Echtheitsfragen werden schon insoweit aufgeworfen werden müssen, als die Niederschriften, Zusammenstellungen und Schlußredaktionen vielfach durch Fremde besorgt sind. Das auch dem Zaid b. 'Alī zugeschriebene *k. taṯbīt al-imāma* fällt außer in der »Art der Beweisführung« (258) auch durch den Stoff selbst stark neben Hādī's *k. fī taṯbīt al-imāma* ab (vgl. die beiden Dispositionen bei Griffini in RSO. III 93 Mitte und Ar. 253 Mitte). In diesem letzteren findet sich wieder die echt zaiditische Inkonsequenz, daß man in der Deduktion stets haarscharf bis an die Ungläubigkeitserklärung des Abū Bekr und 'Omar herangerät (besonders 254; 256), ohne daß diese in einem positiven Aussagesatz ausgesprochen wird. Seine mu'tazilitische Theologie nimmt Hādī wie die Zai-

diten überhaupt als Erbgut des hl. Hauses in Anspruch (277 No. 1). Merkwürdig ist, daß Abū 'l-Ḥusain aṭ-Ṭabarī unter den zu meidenden Sektierern auch den *mu'tazilī zaidī* neben dem *mu'tazilī 'uṯmānī* nennt (Berl. 3395 Fol. 29 b).

Von den Gegnern des Hādī dürfen die Qarmāten ganz besonderes Interesse beanspruchen. Aber wenn dieser Name auftaucht, geht mit den meisten Erzählern die Phantasie durch. Und wenn die den Ereignissen zunächststehende *sīra* ausdrücklich Fälle bezeugt, in denen sie nicht getötet haben, so fügen spätere das stereotype »Morden und Frauenschänden« hinzu (217 No. 7). Und wo sie vom Weiberschlachten zum mindesten schweigt, trägt man das reichlich nach, der eine mit der Angabe von einigen 500, der andere von 4 Tausenden umgebrachter Frauen (223 No. 5). Ar. trägt in Beil. V (S. 302 bis 306) das Material über ihre Ethik und Theologie zusammen. Es ist gestimmt auf den Vorwurf, daß sie »alles Erlaubte verboten und alles Verbotene erlaubten« (*sīra* bei Ar. 302). Man wird die Erinnerung an die Enthüllungen bei Origenes κατὰ Κέλσου oder Minucius Felix im *Octavius* (bes. 8—10) nicht los. Geglaubt wird diese ganze chronique scandaleuse noch heute in Jemen. Gerade die gröbsten Dinge, daß Ibn Faḍl die Moscheen zu Pferdeställen machte und seine Leute die Weiber schlachten ließ, damit sie durch sie nicht vom Krieg zurückgehalten würden, hatten sich dem Gedächtnis des Kibsī (Br. II 502) eingeprägt; und sie hat er 1293/1876 in den *laṭā'if as-sanīya* niedergeschrieben (Berl. 9746 Fol. 3 b). Wertvoller ist der Beitrag des Laḥǧī zu ihrer Gotteslehre. Man erkennt deutlich, daß es sich um Emanationen handelt (205, besonders Z. 4 und 5 oben, 3 unten). Freilich macht ihre schillernde wechselnde Benennung: *kūnī* (femininum bloß wegen Rhythmuszwang?) (306 oben) = *sabiq* = *'aql* (305) ihre Identifikation mit den gnostischen Aeonen noch sehr unsicher. Noch Laḥǧī lagen Qarmāṭenschriften »in sehr großer Zahl« vor (305 p. u.). Die *anbā' az-zaman* verweisen auf eine Predigt mit Glaubensbekenntnis von Ibn al-Faḍl (303). Wir können einstweilen nur mit Ar. (306) auf Aufklärung durch die Mailänder Bāṭinīja-Werke hoffen; auch die seit Ahlwardt reichlich vermehrte Berliner Sammlung von Drusenschriften könnte noch wichtige Beiträge liefern zur Kenntnis der Gnosis, der ein Muslim schon deshalb leicht verfallen kann, weil sein inkonsequenter Prophet den Einen Gott in vielen Himmeln übernahm.

Noch manche Epoche des späteren Zaiditentums ist durch ausführliche Quellen belegt; für einige steht auch das so notwendige Korrektiv nichtzaiditischer Werke bereit. Und über Kay, *Yaman* hinaus bedürfen noch so viele Abschnitte der Geschichte des muslimischen Südarabiens der Untersuchung. Dabei darf und wird (vgl. 226 No. 7) die gewissenhafte Arbeit van Arendonks nicht fehlen. Einstweilen werde ihm lebhaft gedankt für dies Bild des Hādī. Wenn auch an den Ausmalungen der Biographen manche Abstriche vorzunehmen waren, so blieb er doch eine kraftvolle und nicht unsympathische Erscheinung: ein unermüdlicher Krieger und frommer Muslim, ein berechnender Staatsmann nicht ohne das Bewußtsein einer höheren Berufung, ein gebildeter Araber mit tätigem geistigem Interesse. Snouck Hurgronje, der so manchen Aliden von mehr als zweifelhaftem Charakter scharf gezeichnet hat, wurde dieses mit spürbar warmherziger Anteilnahme geschriebene Werk über einen Aliden seltener Art als Doktordissertation vorgelegt. R. Strothmann.

Andrae, Tor: *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde.* Stockholm 1918. VI u. 401 S. (= Archives d'études orientales publiées par J. A. Lundell. Vol. 16).

Die Zeiten liegen hinter uns, in denen man vom Islam sagte, er sei im hellen Licht der Geschichte entstanden. Zwar besitzen wir eine fast unabsehbare Fülle von Nachrichten

über das Leben seines Stifters, aber was von ihnen nach Abzug alles Verdächtigen und Gefälschten übrig bleibt, bezieht sich fast ausschließlich auf die medinische Zeit und die politische Betätigung Muhammeds; über seine Frühzeit, die eigentlich religiös schöpferische Periode, wissen wir nur sehr wenig. So wenig unsere Quellen uns instand setzen, ein klar-umrissenes Bild des Propheten zu zeichnen, so sehr sie uns im Unklaren darüber lassen, worin das Geheimnis seiner Persönlichkeit bestanden habe, für ihre außerordentliche Anziehungskraft liefert uns die Bereitwilligkeit, mit der so viele hervorragende Männer sich der Führung Muhammeds unterwarfen, das unantastbarste Zeugnis. Während die Schilderungskunst der Nachlebenden die wahre Eigenart seines Wesens nicht festzuhalten vermocht hat, verlangten die Massen der neubekehrten Gläubigen nach einem Bilde von dem Stifter ihres Bekenntnisses, das die Wirklichkeit weit hinter sich lassen mußte. So begann denn früh eine Idealgestalt die geschichtliche Erscheinung des Propheten zu verdrängen, eine Gestalt, an deren Weiterbildung und Umformung dann viele Generationen und die verschiedensten Richtungen innerhalb der Gemeinde gearbeitet haben. Mag diese Idealgestalt auch mit der geschichtlichen Wirklichkeit nur wenig gemein haben, so ist sie doch selber eine Macht geworden, von der Jahrhunderte lang starke religiöse und sittliche Wirkungen ausgegangen sind und heute noch ausgehen.

Andrae unternimmt es in seinem Buche zu zeigen, welche Kräfte zusammengewirkt haben, um aus dem mekkanischen Propheten, der nichts zu sein beanspruchte, als der Übermittler der auf ihn einströmenden himmlischen Offenbarungen an seine arabischen Landsleute, den Wundertäter, Fürbitter, Seelenführer und präexistierenden Übermenschen zu formen, als der er seit Jahrhunderten im Bewußtsein der Gläubigen lebt. Der geschichtliche Muhammed bleibt somit im wesentlichen außer Betracht, aber doch nicht ganz, denn es gilt zunächst zu zeigen, welche Stellung Muhammed selbst seiner Person innerhalb des von ihm gestifteten Glaubens zugewiesen hat. Diese Frage erörtert A. in der Einleitung (7—25), wobei er darauf hinweist, daß der spätere Prophetenkult immerhin gewisse Selbstzeugnisse Muhammeds wenigstens als Anhaltspunkte für seine Zwecke verwerten konnte. Denn mit der Rolle des bloßen Übermittlers, dessen Person völlig hinter der ihm übertragenen Aufgabe zurücktritt, begnügt sich Muhammed in seiner medinischen Zeit nicht mehr ganz; seine politisch-militärischen Erfolge geben ihm die Gewißheit, daß er in wunderbarer Weise in Allahs Schutz stehe. In der Forderung, Allah und seinem Gesandten zu gehorchen, bricht sein erhöhtes Selbstbewußtsein durch, und die Verschmelzung, welche seine ekstatischen Erfahrungen mit seinem normalen Seelenleben eingehen, führen ihn schließlich dazu, das, was er selber wünscht, als Allahs Willen anzusehen. Die Sonderstellung, welche er für sich in der Reihe der Gottgesandten beansprucht, kommt in seiner Selbstbezeichnung als »Siegel der Propheten« zum Ausdruck (Sura 33^{40}).

Im ersten Kapitel »Die Prophetenlegende« (S. 26—91) charakterisiert Andrae zunächst die Tätigkeit der Quṣṣāṣ, der gewerbsmäßigen Sagenerzähler, die sich früh der Gestalt Muhammeds bemächtigten. Spuren ihrer Art finden sich in der legendarischen Prophetenbiographie, die wir in ihrer ältesten uns erhaltenen Form in dem Werk des Ibn Isḥāq besitzen, wenn auch in ihm die »wissenschaftliche« Behandlungsweise, die sich des Isnad bedient, bereits überwiegt. Die Quṣṣāṣ nahmen wenig Rücksicht auf die religiösen Grundsätze des Islam und bedienten sich, ohne an ihrer fremden Herkunft Anstoß zu nehmen, der mythologischen Vorstellungen, welche ihrem Geschmack oder dem ihrer Hörer zusagten. Als unverdächtige Zeugnisse für die Schätzung, in welcher damals die Gläubigen den Propheten hielten, dürfen also ihre Schilderungen nicht angesehen werden; aber sie haben ihrerseits bei der Umformung des ursprünglichen Glaubens entscheidend mitgewirkt. Von den einzelnen Episoden der wunderbaren Lebensgeschichte Muhammeds nach der Darstellung der Sīra werden von A. insbesondere die Geburtsgeschichte behandelt

(29—39), die Himmelfahrt (39—46), Speise- und Wasserwunder (46—48), Heilungswunder (48—52), die Herzensreinigung (52—55) und die Mondspaltung (55—57). Die Hauptquelle, aus welcher die Erfinder der Muhammedlegende schöpften, findet A. in den Mythen und Märchen des hellenistischen Kulturkreises, die ihnen zumeist durch Vermittlung jüdischer und christlicher Kanäle zuflossen, wie sie durch christliche Vermittlung — apokryphe Evangelien und verwandte Schriften — auch mit buddhistischen Elementen bekannt geworden waren. Aber es fehlt auch nicht an altarabisch-heidnischen Einschlägen, als welche sich vor allem die Berichte über die Herzensreinigung erweisen. Daneben hat die Sīra auf dem Boden des Islam selber erwachsene Bestandteile in Form von lediglich aus den koranischen Worten herausgesponnenen Erzählungen aufgenommen, von denen die Mondspaltung das berühmteste Beispiel ist. Nach einiger Zeit tauchen dann monographische Darstellungen der Wundergeschichten auf, die den Titel »*dalāil an-nubuwwa*« führen und deren älteste von al-Ǧāḥiẓ stammt; unter den späteren Werken dieser Art sind die wichtigsten die des Baihaqī und des Abū Nuʿaim, die beide näher charakterisiert werden. Im Gegensatz zu diesen Schriften, in welchen der überlieferte Stoff lediglich in Rubriken untergebracht erscheint, dient er in dem besonders hochgehaltenen *Šifā* des Qāḍī ʿIjāḍ zum Ausgangspunkt für dogmatische Erörterungen. Auch die Gestalt, welche die Muhammedlegende in diesen und ähnlichen Werken der späteren Zeit angenommen hat, wird von A. eingehend untersucht, insbesondere die Geburtslegende (61—68) und die Himmelfahrt (68—85). Von den Parallelen, welche für die spätere Ausgestaltung der Geburtslegende herangezogen werden können, sind die buddhistischen die bemerkenswertesten und hier ist auch unmittelbare Entlehnung nicht ausgeschlossen, wobei auch an bildliche Darstellungen gedacht werden könnte. Keines der wunderbaren Ereignisse aus dem Leben des Propheten nimmt in den Erörterungen der Dogmatiker einen breiteren Raum ein, als die Himmelfahrt, die von den einen realistisch, von den anderen als Traumgesicht aufgefaßt wurde; nicht minder umstritten war die Frage, ob Muhammed Allah von Angesicht zu Angesicht gesehen habe. Noch bedeutsamer ist die Himmelfahrt für das System der Sufis geworden, die ihre eigenen ekstatischen Erlebnisse oft in den Versionen der prophetischen Himmelfahrt entnommenen Ausdrücken schildern und die Erlebnisse des Propheten auf die Geheimnisse ihrer eigenen Seele deuten. Auch die Heilwunder des Propheten sind in besonderen Monographien behandelt worden.

Das zweite Kapitel (S. 92—123) ist dem Wunderbegriff der islamischen Theologie gewidmet. Dieser geht aus von dem Wunder, das allein aus dem Quran als solches begründet werden kann, dem *iʿǧāz*, der die Menschen außerstande setzt, etwas dem göttlichen Buche Gleiches hervorzubringen. Mit dem Problem des *iʿǧāz* befaßt sich der aš'aritische Theologe Abū Bakr al-Bāqillānī (gest. 430) in einer Monographie, deren Gedankengang A. wiedergibt. An den *iʿǧāz* knüpft auch der Terminus *muʿǧiza* an in dem spezifischen Sinn, den die Theologen mit ihm verbinden und dessen konstituierende Merkmale nach al ʿĪǧī dargestellt werden. Auch im Islam sind die ursprünglich so eifrig als Stützen des Glaubens aufgegriffenen Wunder später von dem rationellen Denken als schwere Fesseln empfunden und es sind verschiedene Versuche unternommen worden, sie den Gebildeten annehmbar zu machen. Die Muʿtaziliten nähern sich der Lösung Humes, die älteren Aš'ariten machen von den Wundern, ohne sie zu leugnen, wenig Aufhebens, während die späteren sie mit den Waffen der Scholastik zu verteidigen suchen.

Die Lehre von der Unfehlbarkeit des Propheten bildet den Inhalt des dritten Kapitels (S. 124—174). Die Tendenz, Muhammed von sittlichen Mängeln reinzuwaschen, macht sich schon in der Sīra bemerkbar, ist aber dort noch nicht stark genug, um die entgegengesetzten Nachrichten vollends beiseite zu schieben. Am unbequemsten ist ihr die Episode von der vorübergehenden Anerkennung der drei mekkanischen Göttinnen durch den Pro-

pheten, die man später durch Unterschieben edler Motive ihrer Anstößigkeit zu entkleiden suchte, bis schließlich ihre Geschichtlichkeit gänzlich verworfen wurde. Leichtere Verfehlungen Muhammeds hat dagegen die Orthodoxie in Übereinstimmung mit den koranischen Selbstzeugnissen zugegeben, während die Mu'taziliten, und ähnlich die späteren Aš'ariten, ihrem Moralismus entsprechend strengere Maßstäbe an den Überbringer der Offenbarung anlegen. Noch viel weniger können sich Mystiker aller Richtungen damit abfinden, daß der Prophet auch nur aus Versäumnis oder Vergeßlichkeit gesündigt habe; sie sprechen ihn von jeder Sünde und jedem Makel frei. Sein Sündenbewußtsein ist lediglich der Widerschein, den der Wechsel seiner Erlebnisse in der Welt der Geheimnisse, in seiner Seele hervorruft: ein mystischer Zustand erscheint ihm mit einem folgenden verglichen als Finsternis und Mangel.

Im vierten, »Die Person des Propheten und die Sunna« überschriebenen Kapitel (S. 175—228) geht A. davon aus, daß die Sunna als Schöpfung Muhammeds im Bewußtsein der Gläubigen in einer engeren Beziehung zu seiner Person stehe als der Quran. Liebe zur Sunna ist Liebe zum Propheten und die Geltung, die der Traditionalismus gewonnen hat, ist der Verehrung seiner Person sehr förderlich gewesen. In der Nachahmung des Propheten kommt keineswegs nur rituelle Ängstlichkeit zum Ausdruck, sondern nicht minder der Eifer, sich durch Anhänglichkeit an ihn hervorzutun. Vor allem gilt er auch als Vorbild für das ganze Gebiet des sittlichen Lebens, wenn auch das Bewußtsein, daß es sich bei seinen Vorzügen nicht sowohl um selbsterworbene Tugenden handelt, als um von Allah verliehene Gaben, das Streben, es ihm nachzutun, nicht zu seinem vollen Recht kommen läßt; es tritt zugunsten des Wunsches in den Hintergrund durch Häufung aller Vorzüge auf sein Haupt, seinen Ruhm zu mehren. Eine größere Wirkungskraft hat das Idealbild des Propheten bei den Sufis entfaltet, denen er durch seine Armut und Demut durch das Ertragen von Spott und Verachtung, durch seine Versöhnlichkeit, Milde und Barmherzigkeit, durch seine tätige Menschenliebe den Weg weist, auf dem sie ihm zu folgen versuchen.

Das fünfte Kapitel behandelt unter der Überschrift »Die Person des Propheten und die Frömmigkeit« (S. 229—289) die Stellung, die Muhammed als Mittler zwischen den sündigen Menschen und dem barmherzigen Gott einnimmt. Anspruch auf die Fürbitte des Propheten verleiht nach älterer Anschauung die bloße Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde; erst später kommt der Gedanke zur Geltung, die Verehrung seiner Person sei der sicherste Weg, seiner Fürbitte teilhaftig zu werden. Als dem dem Throne Allahs am nächsten Stehenden gebührt ihm besondere Ehrfurcht, die ja auch Allah selbst den Gläubigen als ihre Pflicht eingeschärft hat; freilich darf diese Verehrung nicht Formen annehmen, welche das monotheistische Bewußtsein zu trüben drohen. Eine Art kultischer Verehrung des Propheten stellt der ihm geltende Segensspruch dar, der schon im Quran (Sura 33[56]) geboten wird und früh eine feste Stelle im Gebet erhalten hat, aber auch sonst bei verschiedenen Gelegenheiten als besonders verdienstlich und wirkungsvoll gilt.

Den Gegenstand des sechsten und letzten Kapitels (S. 290—390) bildet »die Entstehung des Prophetenkults«. Der Prophet der orthodoxen Auffassung, soweit wir sie bisher kennengelernt haben, bleibt trotz aller ihm zugeschriebenen Wunder und seiner Makellosigkeit ein bloßer Mensch, im Gegensatz zum Imam der Schi'iten, der die Züge des θεῖος ἄνθρωπος an sich trägt. Hauptsächlich durch sufische Vermittlung ist aber dann diese schiitische Lehre auf den Propheten übertragen worden, was zunächst an dem Offenbarungsbegriff dargelegt wird. Das Wissen der Imame als eine Emanation des göttlichen Überflusses, das sich auch auf das Vergangene und das Verborgene erstreckt, finden wir ähnlich in der sufischen Gnosis wieder, wo es als »Schauen« bezeichnet wird; andererseits stimmt nach den Sufis das offenbarte Wissen des Propheten im wesentlichen mit der Er-

kenntnis der Mystiker überein, von dem es sich freilich dem Grade nach unterscheidet. Während der Wali als Schatten des Propheten gilt, wird dieser selbst als Schatten Allahs bezeichnet und ist seinem inneren, den Menschen verborgenen Wesen nach wahrhaft göttlich. Auch die Lehre von der Präexistenz des Propheten hat durch schiitische Einflüsse Eingang in den orthodoxen Islam gefunden. Das vorweltliche Wesen Muhammeds wird als Licht vorgestellt und diese Lichtsubstanz, die sich von Adam her auf ihn weitervererbt hat, schließt in seiner geschichtlichen Person den Zyklus der Offenbarung (bzw. leitet nach Schiiten und Sufis in den Imamen und Quṭben neue Zyklen ein). Auch der Logos als Weltschöpfer ist, wenn auch der Prophet selbst nicht als Logos bezeichnet wird, durch schiitische Vermittlung (die Lehre vom *tawfīd*) den Sufis vertraut: bei extremen Mystikern, wie Ibn al-ʿArabī nimmt der Prophet geradezu die Stelle des die Welt erhaltenden und durchdringenden Logos ein. Und wenn es auch zu einer mit der christlichen Logosspekulation vergleichbaren Weiterbildung nicht gekommen ist, so gilt doch auch im volkstümlichen Sufismus Muhammed nicht nur als der absolute Vermittler aller Gottesoffenbarung, sondern auch als der alleinige Vollstrecker der göttlichen Allmacht, die Verkörperung von Gottes Immanenz in der Schöpfung. Für das persönliche Verhältnis, in welchem die Mystiker zum Propheten stehen, ist die Stellung des *murīd* zu seinem *šaiḫ* maßgebend geworden. Der Prophet ist das Vorbild aller Mystiker, ihr unmittelbarer und allgegenwärtiger höchster *šaiḫ* und die sufische Gnosis eine auf ihn zurückgehende Geheimlehre; im Zusammenhang damit steht es, wenn die Visions oder Traumerscheinung des Propheten als mystische Weihe aufgefaßt wird. Im Gegensatz zu den orthodoxen Gläubigen ist der Sufi nicht damit zufrieden, an die Wahrheit der Offenbarung zu glauben und ihrem Übermittler seine Ehrfurcht zu bezeugen; der Glaube wird zur Liebe. Diese Liebe ist, ähnlich wie in der Schiʿa die Treue zu den Imamen, wertvoller als alle guten Werke und bringt Vergebung von allen Sünden. Sie durchzieht vor allem die Religion der Massen und gibt sich in der dem Grabe und den Reliquien Muhammeds bezeugten Verehrung kund sowie in der Inkubation in der Grabesmoschee und in der Rezitation von Litaneien und Liedern zu seinem Ruhme. Insbesondere sein Geburtsfest, der *Maulid an-nabī*, der im siebenten Jahrhundert als eine damals eingeführte *bidʿa* erwähnt wird, bietet Gelegenheit, solche panegyrischen Gedichte vorzutragen. Auf den Maulid näher einzugehen, versagt sich Andrae im Hinblick auf die zu erwartende Bearbeitung der von E. Graefe hinterlassenen Materialien.

Es konnte sich bei dieser Übersicht über den Inhalt von A.s Buch nur darum handeln, in großen Zügen den Gedankengang der einzelnen Abschnitte wiederzugeben; es war nicht möglich, die in seinem Werke aufgespeicherte Fülle von Einzelerkenntnissen auszuschöpfen noch auch die mehr an der Peripherie seines Themas liegenden Punkte nur zu erwähnen, denen A. ebenfalls seine Aufmerksamkeit schenkt. Schon die umfassende Behandlung des eigentlichen Themas stellt eine außerordentliche Leistung dar, aber das Buch bietet noch mehr als der Titel erwarten läßt: nicht nur darin, daß es, wie bereits erwähnt, auch den geschichtlichen Muhammed in den Kreis seiner Betrachtungen zieht und wertvolle Beiträge zur Psychologie seiner Persönlichkeit liefert, sondern auch dadurch, daß es die Zusammenhänge zwischen Schiʿa und Sufismus sowie die hellenistischen Elemente innerhalb der islamischen Gnosis aufhellt und so unsere Einsicht in die islamische Entwicklung überhaupt, wesentlich vertieft. Auch das sei noch ausdrücklich hervorgehoben, daß es, abgesehen von Ḥadīṯ und Sīra, von der europäischen Forschung nur sehr stiefmütterlich behandelte, wenn überhaupt beachtete Gebiete der arabischen Literatur sind, die Andrae für seine Darstellung ausbeutet; in welchem Umfang, davon legt das Verzeichnis der benutzten Werke (S. 319 ff.) Zeugnis ab.

Nur auf ein Gebiet möchte ich zum Schluß noch hinweisen, das bei A. so gut wie ganz

unberücksichtigt geblieben ist, die mit Muhammed zeitgenössische und die frühislamische Poesie. Die Auffassung von der Person des Propheten, welche diese Lieder wiederspiegeln, hätte immerhin zur Ergänzung dessen, was Ḥadīṯ und Sīra bieten, herangezogen werden können. Nur geringe Ausbeute liefern freilich die Verse, welche lediglich Muhammeds Freigebigkeit, Vertragstreue und Tapferkeit rühmen, ihn im wesentlichen als typischen Sajjid feiern (siehe z. B. Huḏail ed. Kosegarten Nr. 127 Usaid Ibn Abi Ijās; I. Hiš. 964 Mālik Ibn Namaṭ). Bemerkenswerter ist es schon, wenn Mālik Ibn ʿAuf (bei I. Hiš. 879) ihm auch ein Vorauswissen der zukünftigen Dinge zuschreibt, wie man es ähnlich auch von dem Kāhin erwartete:

wa matā taša' juḫbirka ʿammā fī ġadi.

Aber mehr in Übereinstimmung mit der Auffassung, die Muhammed selber von seinem Beruf bekundete, befindet sich ein anderer Dichter, Ibn Luqaim, wenn er die Gläubigen auffordert (I. Hiš. 656[13]):

wa lā tas'alūhu 'amra ġaibin muraġġami.

Wenn endlich al-Aʿšā Muhammed einen »Propheten« nennt (I. Hiš. 256[2]), »der sieht was Ihr nicht sehet«, so weist er damit auf die Visionen hin, welche sein prophetisches Selbstbewußtsein begründeten und will vielleicht auch den Unterschied zwischen solchen Visionen und denen der heidnischen Seher hervorheben.

Auch wo ihre Echtheit zweifelhaft ist oder sogar ihre Unechtheit feststeht, sind diese Lieder für uns nicht ohne Wert, vor allem, wenn ihre Aufnahme in das Werk des Ibn Isḥāq ihre Herkunft aus dem ersten islamischen Jahrhundert oder den ersten Jahrzehten des zweiten verbürgt. Denn auch die untergeschobenen Lieder zeigen immerhin gewisse im Ḥadiṯ der älteren Zeit nicht ganz in der gleichen Weise hervortretende Nuancen. Schon Schwally hatte darauf aufmerksam gemacht (s. seine Anmerkungen zu Ibn Soʿd Bd. II Teil II S. 91[8]), daß in den Trauerliedern auf Muhammed nichts so häufig begegne wie die Bezeichnung des Propheten als »Licht«, eine Bezeichnung, die der Quran nur für Allah (Sure 24[35]) und für die Offenbarung (Sure 64[8]) verwende. Wenn auch, wie Goldziher hervorhebt (ZA. 22[328]), die in diesen Liedern gebrauchten Vergleiche nichts mit der von ihm zuerst bei Kumait nachgewiesenen Lehre von der Lichtsubstanz zu tun haben, so zeigen doch die den zeitgenössischen Dichtern zugeschriebenen Verse, wie sehr das den Propheten kennzeichnende oder als Offenbarung herabgekommene Licht die Geister beschäftigte. ʿAbdallāh Ibn az-Zibaʿrā nennt (I. Hiš. 827) als Kennzeichen des Propheten »das helle Licht und das Siegel«, während Ḥassān Ibn Ṯābit (*Ḫizāna* I 109; in dem entsprechenden Gedicht des Diwan LCIV ed. Hirschfeld fehlt der Vers) von dem »Siegel aus Licht« spricht und Kaʿb Ibn Mālik (I. Hiš. 633[3]) das Licht dem Propheten folgen läßt:

fīna'-r-rasūlu šihābun ṯumma jatbaʿuhu nūrun muḍī'un lahu faḍlun ʿala-š-šuhubi.

Es handelt sich hier überall um dasselbe Licht, das die Asaditin zwischen den Augen von Muhammeds Vater erkannt (I. Hiš. 101, dort *ġurra*) und das dann von Muhammeds Mutter ausging, als sie den Propheten unter dem Herzen trug (I. Hiš. 102).

Auch über die Stellung, welche Muhammed an Allahs Throne einnehme, machen sich diese Dichter bereits ihre Gedanken. So sagt al-ʿAbbās Ibn Mirdās (s. Ġarīr *Dīwān* II 174):

»Er steht oben über dem Thron unseres Gottes,
aber der Ort Allāhs ist höher und erhabener.«

Und derselbe ʿAbbās nennt Muhammed (s. *Aġānī*, zweite Ausgabe XIII 63[17]) »den ersten Fürsprecher, den letzten Gesandten, der den Engeln antwortet«, wie auch Sawād Ibn Qārib (*Ǧamhara* 31, nach Ibn Isḥāq) ihn anruft:

wa-kun lī šafī'an jauma lā ḏū šafā'atin
siwāka bi-muġnin 'an Sawādi bni Qāribi.

Von der Fürsprache Muhammads spricht auch schon Ḥassān Ibn Ṯābit bei I. Hiš. 712[1] = *Dīwān* CXXXII, während der Quran sie noch nicht kennt, wie auch Andrae hervorhebt (S. 235).

Manche unter den Trauerliedern auf den Propheten sind endlich auch darum nicht ganz ohne Bedeutung, weil sie — wie z. B. ein dem Ḥassān zugeschriebenes (I. Hiš. 1022) — wohl die ältesten uns erhaltenen Versuche einer zusammenfassenden Charakterschilderung Muhammads darstellen.

Auf Andrae's Ausführungen über die Quṣṣāṣ und die Sīra (S. 27 f.) hoffe ich in einem anderen Zusammenhang zurückzukommen. Hier möchte ich nur noch darauf hinweisen, daß die bei A. aus Ibn Sa'd belegte Legende von dem zum Schlachten bestimmten und vom Propheten vom Tode erretteten Kamel (S. 51) jüdischer Herkunft ist (s. Horovitz, *Spuren griechischer Mimen* 86); daß Gleiches von der Erzählung von Muhammeds Gebet um Regen gilt (S. 52), welche auf die *Ta'anit* 19 a überlieferte Legende von *Ḥōni hamme'aggel* (s. auch Josephus, *Antiquitates* XIV 2, 1) zurückgeht, und daß die Ängstlichkeit vor dem Töten lebender Wesen (S. 50) bei den Jainas noch weiter geht als bei den Buddhisten; namentlich die von A. aus aš-Ša'rānī zitierten Legenden könnten jainistischer Herkunft sein.

Josef Horovitz.

Arabische Traditionssammlungen.

3. Mitteilung.

1. Seit der zweiten Mitteilung (*Der Islam* IX, S. 119) haben folgende Herren sich zur Mitarbeit bereit erklärt: Dr. C. van Arendonk (Leiden); Rev. R. Bell (Beattock, Schottland); Rev. J. Robertson Buchanan (Culross, Schottland); A. Fück (Frankfurt a. M.); W. Heffening (Frankfurt a. M.); Rev. Brockwell King (Toronto); F. Krenkow (Quorn, England); Prof. Laughlin (Toronto); Prof. Dr. A. Schaade (Hamburg); Dr. A. Siddiqi (Aligarh, Britisch-Indien); F. Taoutel (Paray-le-Monial, Frankreich); T. H. Weir (Glasgow). Trotz dieses dankenswerten Zuwachses der Mitarbeiteranzahl bleiben neue Kräfte sehr erwünscht.

2. Vom Text des Bukhārī sind große Teile bereits behandelt worden; nahezu alle Kapitel sind jetzt in Bearbeitung. Von den anderen Sammlungen sind einzelne Partien fertig gemacht worden.

3. Es hat sich herausgestellt, daß der Text des Dārimī in wenigstens einer orientalischen Edition existiert, welche den Ausgaben, in welchen die anderen Autoren bearbeitet werden sollen, nicht nachsteht. Es schien somit Herrn Professor Snouck Hurgronje, auch wegen der hohen Druckkosten, besser von einer Neuausgabe abzustehen.

Was eine eventuelle Edition des Ibn Mādja anbelangt, muß ein abschließendes Urteil noch zurückgehalten werden.

Leiden, August 1920.

A. J. Wensinck.

AUTORENVERZEICHNIS.

Die kursiven Zahlen bedeuten, daß der betreffende Autor an dieser Stelle als Mitarbeiter erscheint.

Andrae 277—283.
Arendonk 270—277.

Babinger *1—106.*

Goldziher *175—180*, *252* bis *254.*

Hauser *213—251.*
Heepe *265f.*
Herzfeld *107—174.*
Horovitz *264f.*, *277—283.*

Jacob *254—259*, *259—264.*

Mittwoch 266f.

Nöldeke *267—270.*

Ritter *181—212.*

Sarre 266f.
Schwally 264f.
Siddiqi 267—270.
Strothmann *270—277.*

Tacschner *266f.*

Wensinck *283.*
Wiedemann *213—251.*

DS
36
I7
Bd.10-11

Der Islam

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY